N° 8 1960 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Conciliarité au Concile du Vatican

La première phase de la préparation du second Concile du Vatican, consistant en une large consultation de l'*Ecclesia docens* sur les thèmes éventuels à traiter, vient de s'achever avec le Motu proprio « Super Dei nutu » de S.S. Jean XXIII [1]. Des informations de presse [2] nous révèlent que cette « matière première » des travaux du futur Concile est aussi variée qu'immense ; à en croire même certaine boutade du secrétaire de la commission antépréparatoire, ce ne serait pas trop de dix conciles pour en épuiser le contenu [3] !

A vrai dire, cette pléthore de vœux et de postulats, pour redoutable qu'elle paraisse aux commissions pontificales, chargées d'en tirer le programme du prochain Concile, fait bien augurer des espérances que l'on met en lui. Si l'on peut comparer un Concile œcuménique à une récollection spirituelle de l'Eglise — à une retraite, aboutissant à une réforme de vie —, on ne peut que se réjouir de cet immense examen de conscience collectif, du sérieux de cette diagnose, que les témoins les plus qualifiés portent, avec la lumière de l'Esprit, sur les exigences actuelles de la mission de l'Eglise dans le monde : n'est-ce point là le gage prometteur de résolutions d'autant plus adaptées que la prise de conscience préalable aura été plus nette et plus éclairée ?

L'objet du présent article peut sembler bien éloigné de ces préoccu-

1. Voir *N.R.Th.*, 1960, pp. 744-746.
2. Cfr *Informations catholiques internat.*, 1er juillet 1960, n° 123, pp. 5-7.
3. Dans l'hypothèse où chacun n'aurait qu'une durée moyenne de deux mois, comme certaines voix autorisées le préconisent du prochain Concile, ce laps de temps (deux ans) aurait à peine suffi au 1er Concile du Vatican, du train où allaient les débats, pour épuiser son ordre du jour. Encore, le programme avait-il été élaboré presque exclusivement par la Curie romaine. On sait, en effet, que la consultation préalable de l'épiscopat y avait été fort réduite. Pie IX, sur la proposition de la Commission Cardinalice, avait rédigé lui-même la liste des Prélats à consulter ; il y en avait 36 en tout : 11 pour l'Italie, 9 pour la France, 5 pour l'Autriche-Hongrie, 2 pour l'Allemagne, 7 pour l'Espagne, 1 pour la Belgique (Mgr Gravez de Namur) et 1 pour l'Angleterre. Voir à ce sujet Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, t. I, ch. IV, p. 53 sq.

pations : nous voudrions donner un aperçu sommaire sur certains postulats des Pères au 1er Concile du Vatican. Ce retour sur le passé n'est-il pas superflu et hors de propos? La situation du monde et de l'Eglise n'est-elle pas, de toute évidence, bien différente de celle qu'affrontaient les évêques, il y a près d'un siècle? A quoi bon remuer des cendres?

Pourtant, si notre comparaison de tantôt est juste, il y a toujours intérêt, dans la vie spirituelle, à reprendre contact avec les lumières jadis reçues de l'Esprit, à relire des résolutions, même non tenues, qu'Il nous a inspirées, puisque aussi bien, elles jalonnent notre route vers Lui et nous indiquent un sens de marche. L'Eglise, comme son Seigneur l'y engage, est fidèle : elle n'aime pas gaspiller les dons reçus, « colligite fragmenta ne pereant »!

Aussi, avons-nous jugé utile de chercher, auprès des Pères du Concile précédent, des lumières, ne fut-ce que pour les confronter avec celles que Dieu ne manque pas sans doute d'inspirer à de nombreux Prélats aujourd'hui. A y regarder de près, on constatera que les réformes qu'ils souhaitaient alors, les remèdes qu'ils préconisaient, n'ont rien perdu de leur actualité. Nous limitant toutefois au thème traité dans une étude précédente : le gouvernement de l'Eglise, dont une juste notion nous paraît indispensable à un dialogue authentique avec les communautés séparées de Rome, nous voudrions montrer comment certains évêques, au Concile du Vatican, souhaitaient en voir déterminer l'exercice concret et en particulier comment ils cherchaient à définir les tâches respectives incombant, selon eux, au Souverain Pontife et aux évêques, dans leurs fonctions distinctes, encore qu'étroitement associées, en vue d'une pastoration plus efficace du peuple chrétien et de l'évangélisation du monde.

Corps mystique : unité et diversité.

Comme nous l'avons vu à la fin de notre précédent article[4], c'est de la notion révélée de l'Eglise comme Corps du Christ que les Pères tiraient cet idéal d'une collaboration harmonieuse des divers organes du gouvernement ecclésiastique en vue du bien de l'ensemble. Il serait intéressant de poursuivre ce leitmotiv dans leurs discours. Qu'il suffise, pour faire court, de montrer les applications qu'inspirait à Mgr Sola, évêque de Nice, la comparaison biblique; après avoir rappelé que, dans le corps humain, la prééminence revient à la tête, fonction que remplit, dans l'Eglise, le Souverain Pontife, l'orateur poursuivait : « pour que le corps se porte bien et persévère longtemps dans cet état, il faut que chaque partie tienne sa place et accomplisse les fonctions qui lui sont assignées, de telle façon qu'elle soit utile à elle-même

4. Voir *N.R.Th*, 1960, p. 579.

et au corps auquel elle est reliée. Ainsi en va-t-il de l'Eglise : pour qu'elle puisse progresser de façon paisible et prospère, il est assurément requis que tous ses membres se tiennent à la place qui leur est assignée et s'acquittent avec soin des devoirs qui incombent à leur rang de sorte qu'ils puissent être utiles à eux-mêmes et à l'Eglise universelle à laquelle ils sont reliés. Ce serait assurément un grand désordre pour le corps et qui pourrait même causer sa perte, si la tête voulait occuper la place qui est assignée aux autres membres, par exemple à l'estomac, au poumon et au cœur, et accomplir elle-même les fonctions qui leur reviennent; ainsi dans l'Eglise, si le Souverain Pontife voulait occuper le rang qui est assigné aux évêques et s'acquitter de leurs fonctions, il provoquerait un conflit si grand et un tel désordre qu'à moins de secours extraordinaires, heureusement promis par le Christ, il en bouleverserait complètement la disposition divine et la conduirait peu à peu à sa ruine [5]. »

Dans un style plus abstrait, mais d'une manière plus élégante, si non moins incisive, Mgr Strossmayer, le champion de la collégialité au Concile, avait, lors de la discussion du schéma « de episcopis », insisté sur la conjonction nécessaire de l'unité et de la diversité dans l'Eglise : « L'unité est assurément une propriété essentielle et très nécessaire de l'Eglise catholique. Je voudrais néanmoins que cette unité soit le symbole de la sagesse, de la beauté, de la perfection de Dieu. Or, elle doit résulter d'une diversité d'éléments dont chacun doit conserver intacts sa nature, ses fonctions propres et ses droits. C'est de cette façon que l'unité, telle qu'elle répond à la nature même de l'Eglise catholique, deviendra réellement une sorte d'harmonie céleste, attirant à soi non seulement les yeux, mais aussi les cœurs de tous; sans cela, si toutes choses étaient ramenées à l'unité sans que soit préservée leur distinction, il en résulterait une unité, tout juste bonne à engendrer des rebelles [6]. »

Postulats au Concile du Vatican.

Des vœux pratiques incarnaient ces souhaits tout théoriques.

Parmi les projets de réforme, proposés à la Commission des postulats, mais qui ne purent, faute de temps, être pris alors en considération, figure un mémoire qui mérite de retenir notre attention. Ce

5. Cfr Mansi, *Coll. Conc.*, t. 52, 584-585.

6. « Unitas quidem... certe maxime essentialis et maxime necessaria Ecclesiae catholicae proprietas est. Vellem ut unitas sit sapientiae, sit pulchritudinis, sit perfectionis divinae symbolum. Illa constare debet ex diversitate elementorum quorum singuli naturam suam, functiones suas et iura sua intacta habere debent. Nam hoc modo saltem fit ut unitas, quemadmodum hoc in Ecclesia catholica pro natura eius est, ut unitas sit revera harmonia quaedam coelestis omnium non solum oculos, sed etiam corda ad se alliciens; secus autem si omnia sine distinctione ad unitatem reducantur, unitas posset evenire talis quae rebelles ingeneret ». (Mansi, t. 50, 483 D - 484 A).

document remarquable, tant par la conscience aiguë qu'il révèle des besoins de l'époque que par la justesse des mesures préconisées pour y répondre, est signé par onze évêques français, parmi lesquels Mgr Dupanloup et Mgr Darboy, mais il reflète sans doute l'opinion d'un plus grand nombre et il constitue, en fait, une synopse complète des vœux de la minorité française [7]. Mais il est loin de se limiter à la situation française; il semble bien, au contraire, être l'écho fidèle de préoccupations unanimement ressenties, puisque, sur plus d'un point, il rejoint, comme nous le verrons, les souhaits de nombreux évêques d'Allemagne, d'Autriche-Hongrie, d'Amérique et d'Orient, comme on peut le constater par les postulats analogues proposés par des évêques d'autres nations [8] et par les discours des Pères au cours de la discussion des divers schémas. Nous n'avons pas l'intention de présenter une analyse détaillée de ce mémoire qui traite de sujets fort divers comme de la réforme des études ecclésiastiques, de la formation scientifique et spirituelle du clergé, de ses tâches pastorales, de la vie religieuse, des évêques, de la curie romaine, des conciles et des synodes, du culte chrétien, du jeûne et de l'abstinence, de la presse et des divers moyens d'apostolat et d'évangélisation.

Extrayant de ce mémoire ce qui revient à notre thème, nous traiterons tout d'abord des réformes que ces Pères souhaitaient voir apporter et proposer par le Concile au gouvernement central de l'Eglise, ensuite de l'autonomie plus large qu'ils revendiquaient pour les évêques dans l'exercice de leur mission apostolique à l'intérieur de leurs diocèses respectifs, enfin des méthodes qu'ils préconisaient pour travailler plus efficacement, collégialement et de concert avec le Pape, à l'évangélisation du monde et au rayonnement spirituel de toute l'Eglise. A l'occasion de chacun de ces points qui ne furent pas, au Concile, l'objet d'une discussion concertée et explicite, nous indiquerons comment ces postulats des évêques français trouvèrent, au cours des séances publiques, un écho et furent orchestrés, à plusieurs reprises, par des voix éloquentes [9].

---

7. Voir le texte dans Mansi, t. 53, 331-352. C'est Friedrich qui nous révèle que, d'après leur propre témoignage, ces évêques auraient pu recueillir d'autres signatures, mais le document, par sa valeur même, n'avait nul besoin de cet appui (*Geschichte des Vatikanischen Konzils*, Bd III, p. 432).

8. Voir en particulier les postulats émanant de 15 évêques d'Allemagne (Mansi, t. 53, 352-375), de Belgique (*Ib.*, 456-461), de ceux des provinces de Québec et d'Halifax (*Ib.*, 467-470).

9. Force nous est de nous en tenir aux discours, seul moyen d'expression de la pensée des Pères au Concile du Vatican. Il n'y eut pas, en effet, au Vatican comme ce fut le cas au Concile de Trente, de discussions méthodiques ni une répartition des thèmes à traiter entre diverses commissions, mais d'interminables morceaux d'éloquence, qui finirent par lasser tout le monde. Il est néanmoins remarquable qu'en dépit de cette organisation des débats qui laissait bien à désirer et malgré une acoustique défectueuse, les orateurs qui se succédaient ne perdaient rien des arguments émis par leurs devanciers.

Gouvernement central de l'Eglise.

Le gouvernement central de l'Eglise est exercé par le Souverain Pontife et ses auxiliaires. Parmi ceux-ci, la première place revient au Sacré Collège des Cardinaux, qui constitue comme le Sénat du Pape et son Conseil permanent, doté, depuis des siècles, de prérogatives importantes : il lui revient, en effet, en tant que Conclave, d'élire le Pape et de proposer, le plus souvent, des candidats au Souverain Pontificat; en outre, il fournit, depuis très longtemps, des présidents aux diverses Congrégations, analogues à nos ministres civils, chargées d'assurer le gouvernement ordinaire et l'administration de l'Eglise [10].

Cette curie romaine, qui traite, en principe, de toutes les affaires concernant le bien général de l'Eglise, évoquées de tous les coins de l'Univers catholique, possède une compétence universelle, ce qui suppose en son sein, on le pressent, des spécialistes, des « compétences » spéciales, disons-nous familièrement, habilités à une tâche aussi variée que complexe. Elle est, en effet, comme le cerveau qui, sous l'impulsion souveraine du Pape, anime tout le corps de l'Eglise catholique : mémoire, gardant fidèlement la tradition, elle doit connaître et apprécier tous les problèmes d'intérêt général qui se posent à la vie concrète de l'Eglise et y répondre efficacement par des mesures sages et prudentes. Tâche immense et écrasante, quand on songe aux crises qui guettent sans cesse un tel corps et en menacent l'équilibre précaire dans le conflit permanent du droit et de la vie!

Qu'un tel organisme, si important pour le bien commun de l'Eglise et où s'inscrit si profondément l'impact des contingences historiques, soit sans cesse en butte à la critique, qui s'en étonnera? Quand le Concile de Trente avait sérieusement songé à entreprendre la réforme de l'Eglise, c'est par lui qu'il fallait, disait-on, commencer. Il ne s'agissait alors que des personnes et de leurs mœurs, mais l'institution elle-même, vieille de trois siècles dans la forme où elle se présentait à la veille du Concile du Vatican, n'avait-elle aucun besoin d'être remaniée? Certains évêques, du moins, le crurent et comme on proposait à leur examen un schéma « de episcopis » où il était beaucoup question de leurs devoirs, ils demandèrent, avec la même liberté que leurs devanciers à Trente, que l'on remontât un peu plus haut et que l'on commençât par la tête.

Ce fut un Cardinal qui aborda, le premier, le sujet, l'intrépide archevêque de Prague, Mgr Schwarzenberg, quand on en vint, le 14 janvier, à la discussion du schéma sur les évêques. Il le fit, il est vrai, en passant, et d'une façon très générale, souhaitant à leur sujet un décret conciliaire, dont il n'indiquait pas la teneur [11]. Il se contentait

10. Le lecteur qui voudrait de plus amples détails à ce propos, peut se référer au petit livre de Y. de la Brière, *L'Eglise et son gouvernement*, Paris, 1935.

11. « Necessarium itaque censeo desiderium exprimere ut in hac Synodo altius

de remarquer « qu'on avait à leur égard des desiderata et qu'il était à propos de les avertir de ce qui paraissait utile et nécessaire à cet effet [12] ».

Ces desiderata, ils étaient traduits en clair dans les postulats des évêques français.

Internationalisation de la curie.

Parmi les vœux concernant le gouvernement central de l'Eglise, il était question, d'abord, de ce que nous appellerions aujourd'hui l'internationalisation de la curie. Un postulat souhaite et trouverait expédient que « non seulement les éminentissimes cardinaux, mais aussi, dans les congrégations et les tribunaux de l'Eglise romaine, les consulteurs, les « officiales » et les juges soient choisis dans toutes les nations ; par là, en effet, en raison d'une meilleure connaissance et prise en considération du génie propre de chaque nation, de ses mœurs, de ses coutumes, de sa situation religieuse, civile ou politique, les affaires tant générales que particulières de l'Eglise et des églises pourraient être gérées avec plus d'à-propos et de prudence [13]. »

Il était donné à l'« enfant terrible » du Concile, Mgr Strossmayer, de développer, avec pertinence, les raisons qui pouvaient faire souhaiter cette réforme. Se réclamant du Concile de Trente qui, dit-il, dans sa quatorzième session, avait déjà porté pareil décret, il amplifia le motif allégué par le postulat des évêques français : la connaissance des hommes et des peuples. « Ce sénat, disait-il, traite des affaires les plus importantes de tout l'Univers catholique. Il est conforme à la nature des choses qu'il soit également universel dans ses éléments constitutifs, afin que tout peuple et toute nation catholique, autant que faire se peut, trouve en lui des protecteurs et des avocats de ses causes. Par là, les affaires sérieuses de l'Eglise peuvent être traitées non avec plus de maturité et de gravité — là n'est pas la question — mais en meilleure connaissance de cause et d'une manière plus adaptée aux besoins vrais et réels non d'une seule église, mais de toutes [14]. »

---

ascendatur ultra ordinem episcoporum et ut de curia quoque Romanae Ecclesiae et de coeteris consiliariis, adiutoribus R.P., decretum synodale exaretur » (Mansi, t. 50, 360 B).

12. « Omnino convenit ut in praesenti synodo... de eis (scil. congregationibus romanis) tractetur et tum Cardinalibus componentibus, tum consultoribus adscitis ea moneantur quae utilia vel necessaria videbuntur. Desideria haberi quae huc spectant, nemo est qui ignoret » (*Ib.*, 360 C).

13. « Eminentissimos Cardinales itemque ss. congregationum tribunaliumque romanae ecclesiae consultores, officiales, iudices, ex omnibus gentibus assumi omnino expediret ; quatenus sic, melius cognitis et perspectis uniuscuiusque nationis ingenio, moribus, consuetudinibus, statuque omni religioso, civili et politico, res tam generales quam particulares Ecclesiae vel ecclesiarum aptius possent et prudentius gubernari » (Mansi, t. 53, 340 C).

14. « Augustissimus hic... senatus tractat gravissima totius orbis catholici negotia. Naturae autem rei convenit ut senatus totius orbis terrarum negotiis gra-

Sans compter, ajoutait-il, que les liens qui nous relient au Siège de Pierre n'en seront que renforcés. « Si tout aboutit à Rome, tous y viendront de toutes les nations avec d'autant plus d'empressement qu'ils y verront auprès du Saint-Père, leurs compatriotes revêtus de dignités et de pouvoirs [15]. »

C'est surtout ce dernier motif d'une manifestation plus plénière de la catholicité qu'il avait d'abord développé avec sa vigueur oratoire coutumière : le Sacré Collège, n'est-ce pas l'Eglise catholique en miniature? « Ne doit-il pas être l'image vraie et réelle de toute l'Eglise catholique et pour ainsi dire l'éclatant résumé de toute la terre de sorte que tout peuple, toute nation, dans la mesure de son importance et de sa grandeur, y possède également ses membres et y aperçoive ses représentants [16] ? »

C'est bien ce qu'avait souhaité le Concile de Trente, expliquait-il. C'est de ce sénat que nous vient le pouvoir suprême et divin, si nécessaire à l'Eglise puisqu'il en est, à la fois, le fondement inébranlable et celui de toute l'humanité. Or, rien de plus universel que ce pouvoir, rien de plus commun à tous, rien de plus éloigné de toute ingérence nationale. N'est-il pas souhaitable que « dans son origine même, ce pouvoir suprême manifeste ce caractère d'universalité et que celui qui sort du sein de notre Mère l'Eglise comme le père commun, le docteur et le juge de tous les Cardinaux, apparaisse, dès sa naissance, muni et pourvu du suffrage de tous? Puisque ce pouvoir suprême nous concerne tous, ne convient-il pas de le faire aimer, respecter, vénérer par tous, afin que de tous les peuples il n'y ait plus qu'un seul troupeau, comme un seul pasteur [17] ? »

Ce qu'il souhaitait pour le Sacré Collège, l'évêque de Diakovar le

---

vissimis tractandis et definiendis destinatus in constitutivis suis partibus aeque communis sit et quidem ut omnis gens et natio catholica (quantum saltem possibile est) in hocce senatu sui causarumque gerendarum suarum advocatos et patronos reperiat. Fit hac ratione ut negotia gravissima Ecclesiae certe non maiori maturitate, non maiori gravitate quam nunc (quia pertractantur certe summa cum gravitate) sed ampliore rerum totius orbis cognitione et magis accommodata ad veras et reales non unius sed omnium ecclesiarum indigentiis (sic) ; accommodata ad vota et desideria omnium gentium et populorum quo hae summi momenti decisiones omnes maioris reverentiae, et pietatis et oboedientiae sensu accipiantur et colantur » (M a n s i, t. 50, 479 B).

15. *Ib.*, 479 C.

16. « ut augustissimus hic ordo... evadat totius ecclesiae catholicae imago et praeclarissimum quoddam, si ita fas est dicere, totius orbis terrarum compendium ita ut quaelibet gens et natio pro mensura granditatis et momenti sui in sacro hoc corpore ex aequo sua membra in augusto hoc senatu et suos repraesentantes videat » (*Ib.*, 478 D).

17. « Nihil hac divina potestate (la Papauté) in ipsa idea et conceptu suo magis universale, nihil magis omnibus commune, nihil magis ab omni nationali elementorum admixtione alienum. Cuperem... ut haec potestas in ipso sui ortu hunc universalitatis characterem praeseferat ; ut qui communis omnium cardinalium pater, doctor, iudex, ex sinu totius ecclesiae matris prodest, et in primo sui ortu omnium omnino suffragio munitus et provisus videatur » (*Ib.*, 478 D-479 A).

demandait également pour les Congrégations romaines : leur recrutement devrait être universel et comporter des compétences, venues de partout [18].

A ce vœu sur l'internationalisation de la curie, les évêques français en joignaient un autre sur les aptitudes requises de leurs membres. Ce postulat proposait que les diverses Congrégations soient composées non seulement d'hommes savants mais d'hommes d'expérience et il ne craignait pas, eu égard à la diversité des affaires et des procès soumis à leur décision, de recommander qu'on recrutât pour en faire partie des évêques, des vicaires généraux, des prêtres de paroisses, des supérieurs de maisons religieuses, des missionnaires... En matières si épineuses, la doctrine ne suffit pas, il faut y joindre l'expérience; l'une propose les principes, l'autre en règle l'application [19].

Organisation des Congrégations.

A ces vœux concernant la composition des Congrégations s'en joignaient d'autres au sujet de leur rendement et de leur organisation.

Le grief le plus fréquent formulé par les Pères à leur endroit avait trait à l'excessive lenteur de leur procédure, surtout pour les dispenses de mariages. Mgr Melchers, archevêque de Cologne, s'en était plaint ouvertement dans son discours du 19 janvier et avait représenté les dangers que causaient aux âmes de tels retards dans l'envoi des dispenses [20].

Les postulats des évêques français comportaient plusieurs vœux à ce sujet : tout d'abord, pour qu'on expédie plus rapidement ces affaires (en 4 ou 5 jours) sans alléguer des prétextes de vacances (les officialités civiles, faisaient-ils remarquer, ne chôment jamais quand il s'agit de mariages), ensuite pour qu'on réduise considérablement ces périodes de vacances ou qu'on prévoie une procédure exceptionnelle

---

18. « Universalizari ita deberent ut non tantum viri praestantissimi et doctissimi ex unius ecclesiae sinu prodientes partem capiant, sed quantum est possibile, ex omni gente et natione viri pii, docti ac graves » (*Ib.*, 479 D).

19. « Utinam semper sociarentur cum doctissimis viris multi etiam homines practici, ex his scilicet qui in gerendis diversis muneribus ecclesiasticis versati fuerint et manum diu habuerint, quales sunt episcopi, eorum vicarii generales et officiales, parochi, rectores domuum religiosarum, missionarii in regionibus infidelium. Haud enim videtur quo meliori et efficaciori modo ad prudentem tutamque tractationem et decisionem tot negotiorum et litium quae Romam undequaque affluunt, perveniri possit, nisi iunctis simul in iisdem conciliis doctrina et experientia, quarum una principia proponit, altera principiorum applicationem, salvis ipsis principiis, rerum exigentiis et difficultatibus attemperare et conciliare novit » (Mansi, t. 53, 340 B).

20. « Magna quoque animarum pericula inde proveniunt quia per recursum ad Sanctam Sedem, ad quam ex omnibus orbis terrarum partibus tanta negotiorum moles confluit, plerumque mora diuturna causatur. Quare desiderandum esset ut matrimoniales dispensationes quovis anni tempore sine mora expediantur, sicut a Sacra Poenitentiaria iamdudum fieri consuevit » (Mansi, t. 50, 411 A).

pour les affaires urgentes; enfin pour qu'on change le règlement en usage dans l'introduction des suppliques et le style des rescrits [21].

Mgr Melchers fit également remarquer que le domaine respectif de leurs attributions n'était pas bien délimité; il en résultait que plus d'une supplique s'égarait et restait sans réponse, faute d'être adressée à la curie compétente [22].

Le vrai motif de ces dilations n'est pas à chercher bien loin, notait finement Mgr Strossmayer dans le discours déjà cité, c'est la multitude même des requêtes dont ces Congrégations romaines sont saisies. « Leur réforme ne sera complète, disait-il, que si on retranche de leur compétence les affaires de peu d'importance, qui peuvent être très bien tranchées sur place. N'est-ce pas un principe général, admis par tous, que celui qui s'applique à des choses minimes et même superflues, manque quelquefois aux nécessaires [23] ? »

Sur ce chapitre— un des thèmes les plus brûlants soulevés au Concile du Vatican, parce qu'il touchait directement à ce que les évêques estimaient leurs droits stricts — l'archevêque de Cologne avait parlé en termes non équivoques. C'était à propos du schéma sur la vacance du Siège épiscopal. Le projet prévoyait que pendant cette période, tous les bénéfices fussent conférés par le Siège apostolique et non par le Vicaire capitulaire, dont on voulait prévenir les ambitions [24]. En face de cette ingérence, qu'il estime abusive, du pouvoir central dans les affaires particulières de l'église locale, Mgr Melchers ne peut contenir son indignation : « La centralisation, à l'heure qu'il est, dans l'organisme de l'Eglise, n'a que trop duré, il est temps qu'on y mette fin. Il me paraît non seulement opportun, mais bienfaisant et même nécessaire pour le gouvernement de l'Eglise qu'on commence enfin à décentraliser, au lieu de réserver de plus en plus au centre les ques-

---

21. « Dispensationes matrimonii... quam promptius expediantur... (non) ultra quattuor vel quinque dies protrahatur. Nullus vero vacationum praetextus rem tam urgentem procrastinare faciat eo magis, ut omnes norunt, quod municipiorum officialitates recipiendis matrimoniis civilibus praepositae numquam vacent... » (Mansi, t. 53, 345 B-D).

22. « Optandum esset... ut bene competentiae ambitus singularum curiarum clare et distincte definiatur et promulgetur; quia haud raro evenit ut supplices litterae ad S.S. directae eapropter frustrentur quia per oratorem non ad curiam competentem delatae sunt » (Mansi, t. 50, 411 B).

23. « Haec reformatio harum congregationum perfecta erit si ab iisdem resecentur omnia quae minoris momenti sunt, quae proinde suis locis bene definiuntur. Nam generale ab omnibus adhibitum principium est quod ille qui minimis et minus necessariis et superfluis intentus est, quandoque necessariis deest » (*Ib.*, 479 D).

24. « Cum experientia doceat quosdam vicarii munus adeptos ambitiosa sollicitudine multa properanter disponere, futuri episcopi consilia ac regimen praeoccupantes, quandoque etiam huius apostolicae Sedis iura invadentes, Nos, sacro approbante concilio, vicarii capitularis facultates intra sacrorum canonum limites omnino contineri iubemus » (*De Sede episcopali vacante*, c. 2, Mansi, t. 50, 353 D).

tions qui concernent les affaires particulières de chaque diocèse [25]. » Et le Prélat de justifier le renversement de politique qu'il préconise par un recours à l'histoire : qu'on ait cherché à rattacher au centre les membres nombreux de l'Eglise quand une force centrifuge les en éloignait, rien de plus nécessaire ni de plus profitable, mais à présent que la tendance centralisatrice les unit à Rome, c'est juste l'opposé qui s'impose.

« Il n'est pas expédient, poursuivait l'orateur, que le centre qui s'est accru plus qu'il ne faut dans le gouvernement général de l'Eglise, en arrive à présent à poser chacun des actes de la juridiction ordinaire. Le but fixé était que la tête édicte des lois générales et que chacun des membres de la Hiérarchie — les évêques et autres Prélats — remplissent, sous les auspices du Pasteur suprême, les offices qui leur reviennent, sans se voir supplanter par la tête [26]. »

Autonomie accrue des diocèses.

Ce vœu d'une plus grande autonomie épiscopale dans le gouvernement des diocèses, Mgr Melchers le concrétait sous la forme d'une diminution de cas réservés au Saint-Siège et de l'octroi de pouvoirs plus étendus en vue de l'accomplissement de la tâche pastorale. « Sans doute, disait-il, nous savons que le Saint-Siège est tout disposé à nous accorder sur une simple requête des pouvoirs extraordinaires, mais je ne puis me dissimuler que cette manière d'agir n'apparaît pas normale ni conforme à l'ordre voulu par Dieu, lui qui a préposé les évêques au gouvernement de l'Eglise, non comme des ministres extraordinaires ou des légats, mais comme des pasteurs ordinaires et des successeurs des apôtres en chaque diocèse [27]. »

Les évêques français, dans leur mémoire, ont abondamment appuyé cette requête. Ils demandaient d'abord que les indults apostoliques, qui sont concédés aux évêques pour un temps (un an, deux ans, cinq ans suivant les cas) leur fussent conférés pour toute la durée de leur épiscopat. Ils appuyaient cette demande par deux motifs : 1) épargner aux évêques l'ennui superflu de devoir demander le renouvellement fréquent de ces indults ; 2) ne pas exposer des actes épiscopaux aussi nom-

25. « Centralisatio praesenti tempore in Ecclesiae organismo iam satis superque locum habet et magis opportunum, imo salutare et necessarium esse existimo pro regimine Ecclesiae ut decentralizationis iam fiat inchoatio quam ut ad centrum adhuc amplius singularium negotiorum quaestiones in singulis dioecesibus reserventur » (*Ib.*, 409 D).

26. « Certe non expedit ut centrum quod in regimine universali Ecclesiae iam superflue augetur, in praesentiarum ad singulos ordinariae iurisdictionis actus descendat. Finis quidem erat in eo constitutus ut a capite et summo pastore omnia regantur per leges et ordinationes generales, singula autem membra hierarchiae Ecclesiae videl. episcopi et coeteri Ecclesiae Antistites sub illius auspiciis sibimetipsis competentia officia per semetipsos impleant et non eorum vices caput gerat » (*Ib.*, 410 A).

27. Mansi, t. 50, 411 C.

breux et aussi graves — comme le sont les dispenses, les absolutions, au danger de nullité, dans le cas moins rare qu'on ne l'imagine, où l'on oublie de demander à temps une prorogation de ces indults [28].

Ils faisaient d'ailleurs remarquer avec pertinence que pareille obligation de recourir constamment à des indults, indéfiniment renouvelables, en vue de l'exercice d'un ministère public, ne se voit que dans le gouvernement ecclésiastique, qui devrait être le plus simple de tous et dans lequel les évêques occupent un rang plus élevé que ne le font, au civil, les préfets ou autres officiels [29].

Ils proposaient, en outre, qu'on leur accordât pareillement plus de pouvoirs pour les dispenses des empêchements de mariage, qu'on diminuât le nombre de ces derniers ainsi que celui des censures et des péchés réservés [30].

Ces mêmes vœux concernant les dispenses se retrouvaient dans les postulats des 15 évêques allemands qui insistaient comme Mgr Melchers dans le discours cité plus haut, sur les angoisses de conscience causées aux évêques et aux confesseurs par ces restrictions juridiques aussi complexes que multiples [31].

Le motif de ces instances était, on le devine par ces aveux, plus pastoral qu'intéressé. C'est le bien des âmes qui était en cause, comme l'avait dit avec une ingénuité touchante, qui fit plus d'une fois sourire les Pères, le doyen d'âge du Concile, Mgr Losanna, évêque de Biella, en Piémont. Après un tableau qu'il voulait émouvant de la diffusion rapide des mariages civils en Italie, due en grande partie, selon lui, aux retards ou aux difficultés financières mises à l'obtention des dispenses, le vénérable évêque concluait : « qu'elle soit plus large et plus largement concédée la liberté d'action des évêques. Nous le demandons en suppliant à notre Père très saint et très aimant, Pie IX. Qu'on

---

28. Mansi, t. 53, 339 C.

29. « Hanc obligationem obtinendi per indulta, indesinenter renovanda, facultates ad bonam muneris publici executionem necessarias, nullibi, ut putamus, videre est nisi in regimine ecclesiastico, quod tamen deberet esse omnium regiminum simplicissimum et in quo praeterea episcopi locum praestantiorem tenent quam, in regimine politico, praefecti et officiales » (*Ib.*).

30. Voir les postulats : « De censuris praesertim reservatis ad pauciorem numerum reducendis » et « De reservationibus peccatorum S. Pontifici ad pauciores casus reducendis » (*Ib.*, 342 B-C), ainsi que « Latiores facultates episcopis ad dispensandum super impedimentis matrimonii concedendae » (*Ib.*, 345 A).

31. « Casuum et censurarum S.P. reservatorum in praesenti tantus est numerus et tanta incertitudo ut exinde dubia multa et difficultates episcopis et confessariis oriantur, parum autem utilitatis proveniat.

Propterea maxime desideramus ut eorum catalogus revisioni et reductioni subiciatur et in specie censurae quas vocant latae sententiae aut omnino tollantur aut ad parvum criminum maxime enormium numerum reducantur; facultates autem quibus episcopi ad muneris sui administrationem ordinariam indigent, non ad quinquennium sed ad muneris durationem concedantur, quemadmodum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide vicariis apostolicis concedi solent » (Mansi, t. 53, 354 D). On appréciera la pointe discrète et savoureuse de cette clausule !

demande pour les évêques une plus grande liberté d'action, afin que leur mission en devienne plus bénéfique et donne des fruits comme le réclame l'institution : ainsi notre mission sera remplie, ainsi s'accomplira, conformément à nos vœux, le Concile du Vatican, pour la gloire de Dieu, la splendeur du Saint-Siège, l'accroissement de l'Eglise, en un mot, l'édification du Corps du Christ [32]. »

Mission collégiale des évêques.

Cette liberté d'action, les évêques la revendiquaient également pour l'exercice de leur mission collégiale dans l'Eglise. Mgr Dupanloup le rappelait fort opportunément, dans son discours du 21 janvier, où il avait admirablement décrit le ministère pastoral de l'évêque dans son diocèse : « Qui donc pourrait avoir une opinion aussi basse et aussi indigne de l'Eglise et de l'épiscopat catholique que de croire que tout son souci, toute sa sollicitude doivent être relégués et contenus dans les limites étroites de chaque diocèse [33] ? » Et, après avoir rappelé que cette conception collégiale est traditionnelle dans l'Eglise, comme en font foi les témoignages de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze à propos de saint Basile et du Pape Célestin écrivant aux Pères du Concile d'Ephèse, l'évêque d'Orléans en venait aux applications pratiques, elles aussi traditionnelles : « puisque des affaires communes de l'Eglise, les évêques ont à se préoccuper aussi en commun, il y a toujours eu, dès les premiers siècles, des contacts fréquents entre évêques et des assemblées communes. Dans ces réunions des évêques du Christ, les forces de l'Eglise se déploient avec vigueur, elles se renouvellent et se renforcent librement, à tel point que l'Eglise n'a jamais eu rien de plus à cœur, depuis toujours, que de vivre de cette vie conciliaire et c'est de cette source féconde qu'ont découlé la vigueur et la gloire de l'ancienne discipline [34]. »

Conciles provinciaux.

Le schéma « de episcopis », au ch. 5, recommandait la tenue des Conciles provinciaux, au moins tous les cinq ans. Mgr Dupanloup approuve cette reprise d'une institution, tombée, dit-il, en désuétude, en dépit des décrets du Concile de Trente. Il demande néanmoins qu'on

32. Mansi, t. 50, 378 D.

33. « Quis enim tam demisse et indigne de Ecclesia et de episcopatu catholico sentiret ut omnem curam sollicitudinemque inter breves uniuscuiusque dioeceseos limites iuberet relegari et coarctari? » (Mansi, t. 50, 433 D).

34. « Cum enim de communibus Ecclesiae rebus communiter curare episcopis necesse sit, hinc collationes inter se episcoporum coetusque a primis Ecclesiae saeculis tam frequenter obtinuere... His in conventibus antistitum Christi vivide ecclesiarum vires sese explicant, libere renovantur roboranturque; adeo ut conciliari hac vita vivere nihil unquam sanctius antiquiusque habuerit Ecclesia, nec alio uberiori fonte manavit priscae disciplinae vigor atque decus » (*Ib.*, 434 B).

ne porte pas atteinte à la liberté de ces Conciles et qu'en particulier Rome veuille bien les confirmer, sans les modifier, dès leur notification, ni ajouter aucun décret qui n'ait été soumis aux délibérations des évêques [35]. »

Mgr Ketteler, évêque de Mayence, avait demandé, pour sa part, qu'on en révisât toute la procédure et la méthode et qu'on établit à leur propos un règlement plus facile et plus adapté aux nécessités des temps. Il ajoutait très sagement, avec l'expérience pastorale d'un vétéran : « on devrait également faire observer que les fruits salutaires des synodes ne dépendent pas du nombre et de la variété des décrets, mais plutôt à ce qu'on y propose des remèdes, si peu nombreux soient-ils, dans lesquels on touche le nerf des questions et pourvoie aux vraies nécessités et qui puissent aussi être efficacement mis à exécution [36]. »

Un postulat des évêques français demandait même qu'on tînt régulièrement ces Conciles provinciaux, tous les trois ans [37].

Conciles nationaux.

Un autre postulat proposait aussi la reprise des Conciles pléniers ou nationaux, vœu dont Mgr Dupanloup, qui avait sans doute collaboré de très près à sa rédaction, s'était fait l'écho dans son discours, en le reprenant presque dans les mêmes termes. Ce vœu était rédigé comme suit : « Comme nombreux sont les points concernant la défense, le progrès et l'accroissement du christianisme qui sont communs à une même nation, en raison de l'identité des mœurs, des lois, du génie national et de la situation tant religieuse que politique, comme ils ne peuvent être traités avec prudence et efficacement tranchés que grâce à des consultations communes et de communs efforts, il semble fort utile que les évêques de chaque nation se réunissent de temps à

35. « Quid conciliis synodisque utilius atque efficacius esse potest undeque plura in Ecclesiam profluant redundentque bona? Quibus quidem supplere nequaquam possunt vel ipsae congregationes romanae, quantacumque scientia polleant doctique Cardinales theologique qui istis congregationibus deputantur... Servetur hierarchicus ordo nec a simplici, ut ita dicam presbytero insciis episcopis dirigatur quod non modicam perturbationem dioecesibus afferre posset nec semel attulit » (*Ib.*, 434 D). « Prorsus abstineatur ab introducendo in decretis (d'un concile provincial) quidquam de quo Patres non deliberaverint, saltem quod nonquam cogantur Patres publicare decreta quod non essent sua... Aliud est quod Summus Pontifex aliquid sua auctoritate propria et suprema decernat et praecipiat, aliud quod ipsum concilium provinciale, ut nobis advenit, ea videatur decrevisse quae revera non decrevit ita ut circa haec adulterinae existant episcoporum subscriptiones » (*Ib.*, 435 C).

36. « Alius ordo praescribatur facilior et temporum necessitatibus magis accommodatus. Id etiam deberet insinuari salutares fructus synodorum non pendere a multitudine et varietate decretorum sed inde potius pendere ut remedia proponantur licet paucissima quibus nervus rerum optime tangatur, quibus veris necessitatibus provideatur et quae efficaciter etiam executioni mandentur » (Mansi, t. 50, 421 A).

37. De conciliis provincialibus (Mansi, t. 53, 341 C).

autre en conciles pléniers pour délibérer et statuer de tout ce qui concerne l'intérêt commun de la nation ». Et, prévoyant la répugnance invétérée du Siège romain pour ces Assemblées nationales du clergé auxquelles s'attachaient de si amers souvenirs, le postulat ajoutait prudemment : « pour que tout se fasse dans l'ordre et sans danger pour l'unité catholique, on pourrait établir quelques règles de droit grâce auxquelles une liberté convenable serait assurée à ces réunions et la dépendance due au Souverain Pontife constamment et fidèlement préservée [38] .»

Ce n'était pas uniquement par souci de ressusciter les coutumes et les privilèges de l'église gallicane que ces évêques formulaient ce souhait, mais pour obvier à des nécessités pastorales, ressenties ailleurs qu'en France. Mgr Gastaldi, évêque de Salucces en Piémont, en faisait la remarque dans la discussion du même projet : « ces synodes nationaux qui se tenaient jadis en Afrique et ont eu lieu récemment en Amérique me paraissent très nécessaires à notre époque afin que tous les évêques qui appartiennent à un même gouvernement civil, puissent établir une ligne de conduite commune dans leurs relations avec l'Etat [39]. »

Conciles œcuméniques.

La conciliarité des évêques ne se limite pas aux provinces ecclésiastiques ou aux nations, elle s'étend à toute l'Eglise. Rien d'étonnant à ce que le mémoire des évêques français ait introduit un postulat sur la périodicité des conciles œcuméniques. Se fondant sur le vœu émis par les évêques d'Italie au Concile de Trente, vœu auquel le Pape Pie IV avait donné son approbation, d'une célébration de Conciles œcuméniques tous les vingt ans, le postulat demande que le Concile du Vatican veuille bien proposer aux délibérations des Pères un décret « de ea gravissima re [40] ».

On sait toutefois que les légats, à Trente, n'avaient pas soumis ce vœu au Concile. Les Assemblées de Constance et de Bâle étaient sans doute trop récentes pour que la curie romaine ait pu accueillir avec empressement pareil vœu. Il était donné à Mgr Strossmayer de dé-

38. « Cum multa sint, sive ad defensionem sive ad profectum et incrementum rei christianae spectantia quae propter identitatem morum, legum, ingenii statusque omnis tum religiosi tum politici, in eadem gente sunt communia, ideoque non nisi communibus consiliis et conatibus prudenter tractari et efficaciter agi possunt, valde interesse videretur ut cuiusque gentis episcopi interdum in conciliis plenariis congregarentur ad deliberandum et statuendum de iis quae ad communem gentis utilitatem pertinerent. Hoc vero ut ordinate semper fieret et sine ullo catholicae unitatis periculo habendae essent quaedam regulae a iure positae, quarum subsidio et conveniens libertas huiusmodi conventibus relinqueretur et debita erga R.P. dependentia constanter et fideliter servaretur » (Mansi, t. 53, 341 A-B).

39. Mansi, t. 50, 508 D.

40. De conciliis oecumenicis saepius celebrandis (Mansi, t. 50, 340 D).

fendre au Concile du Vatican cette idée si chère à sa tradition orientale. Il le fit en prenant appui sur les décrets de ces Conciles. Après avoir rappelé que le décret de la session 39 du Concile de Constance sur la périodicité des Conciles œcuméniques avait été légitimement porté et avait été confirmé par deux Papes, Martin V, qui s'y était conformé et Eugène IV, il en déplorait l'abandon en ces termes : « Je suis convaincu que si l'on avait, à partir de cette époque, célébré fréquemment des conciles œcuméniques, on aurait obvié à bien des maux et sans doute à cette prétendue réforme qui a séparé de la foi et de l'unité de l'Eglise tant de communautés fidèles et tant de peuples [41]. » Et proposant, comme les évêques français, de reprendre la mesure préconisée à Trente d'une périodicité régulière des Conciles (tous les vingt ans), il la fondait sur ce motif théologique : « Je suis convaincu qu'il convient à la nature de l'Eglise catholique que la tête vénérable de l'Eglise soit entourée non seulement d'institutions de très grande valeur et de congrégations de droit humain, mais en quelque sorte d'une institution permanente de droit divin, afin que l'Eglise dans son gouvernement et sa législation, soit vraiment catholique selon sa nature et universelle de fait [42]. »

Œcuménisme et unité de l'Eglise.

Parmi les objets de cette sollicitude collégiale des évêques, qui coïncident avec les intérêts majeurs de la mission apostolique de l'Eglise, s'inscrit la grande cause de l'unité de l'Eglise. On ne peut dire qu'elle ait été le souci dominant des délibérations du Concile ou que la plupart des Pères aient été psychologiquement préparés à l'aborder dans un esprit irénique [43]. On n'en est que plus étonné de voir qu'un bon nombre de postulats des évêques français soient consacrés à ce thème et nous offrent des vues qu'on peut bien qualifier, pour l'époque, de prophétiques. Eu égard à l'actualité de la question, on nous permettra d'en donner, à la fin de notre article, un bref aperçu.

---

41. Mansi, t. 50, 483 B.

42. « Convictus sum hoc naturae Ecclesiae catholicae convenire ut venerandum Ecclesiae caput non tantum summi momenti institutionibus et congregationibus humani iuris sed quodammodo perpetua etiam quadam institutione divini iuris circumdetur ita ut Ecclesia in regimine et legislatione sua pro natura sua revera catholica et revera universalis sit » (*Ib.*, 483 C).

43. Il suffit de rappeler l'accueil qu'obtint le discours de Mgr Strossmayer du 22 mars, lorsqu'il se permit de témoigner de ses sentiments bienveillants et iréniques à l'égard des protestants (voir le récit dans Granderath, *Hist. du Conc.*, t. II, deuxième partie, pp. 51-57 et le texte dans Mansi, t. 51, 76-77). Il est vrai que l'opposition bruyante qui se manifesta alors s'adressait peut-être davantage à un des leaders de la minorité, et un des plus redoutés, parce que plus éloquent, qu'au pasteur à l'âme accueillante, libre de tout fanatisme. On veut croire, pour l'honneur de la sainte Eglise catholique, qu'aucun évêque ne partage aujourd'hui de pareils sentiments à l'égard de nos frères séparés, état d'âme qui s'explique sans doute par un zèle bien peu éclairé.

Evangélisation du monde païen.

En songeant au 1.200.000.000 d'hommes, vivant en dehors de l'Eglise catholique, les évêques français proposent d'abord quelques normes générales qui doivent inspirer le travail d'évangélisation. Elles concernent l'apostolat sous toutes ses formes et ont en vue également les dissidents. Ce sont : 1) la recherche et l'application des moyens les plus aptes à hâter cette œuvre.

2) le souci d'éviter à tout prix de poser de nouveaux obstacles qui pourraient contrecarrer cette œuvre de conversion et de retour.

3) une disponibilité, faite de bonté et d'indulgence, à rendre aux dissidents et aux païens l'accès de l'Eglise catholique plus large et plus facile, sans préjudice néanmoins des dogmes, des mœurs et de l'essentiel de la discipline tant chrétienne qu'ecclésiastique [44].

Sans le mot, c'est déjà toute la méthode de l'œcuménisme catholique. Le postulat envisage ensuite les mesures pratiques qui doivent aider à cette évangélisation. Elles ont trait à ce qu'on a appelé depuis le problème de l'« acculturation » ; ce sont : la formation spéciale accordée aux futurs missionnaires en vue de leur champ spécifique d'apostolat ; l'érection d'écoles, de séminaires et de monastères dans les missions ; la création d'un clergé indigène ; l'institution de la hiérarchie ecclésiastique dans les missions les plus prospères et les plus stables [45].

Schisme d'Orient.

Un autre postulat aborde ensuite les moyens spécifiques de guérir le schisme qui nous sépare de l'Orthodoxie. Ils proposent nommément :

a) de ne pas augmenter les obstacles à l'union par de nouvelles définitions dogmatiques ;

b) de respecter les rites des Orientaux avec loyauté et d'éviter tout ce qui pourrait leur suggérer le moindre soupçon de mauvaise foi de notre part ;

c) de respecter leur discipline propre et tout ce qui peut être toléré sans préjudice du droit divin, en particulier les privilèges des patriarches, métropolitains et les droits d'élection et de confirmation des évêques ;

d) d'user d'une large tolérance dans les exigences mises à l'union ;

e) de remédier à l'ignorance dans laquelle ils sont à notre égard par l'érection de monastères et d'instituts dans les régions orthodoxes, où l'on vivrait, penserait et prierait selon le rit oriental et où l'on témoignerait par la parole et par la plume, de la vraie doctrine ;

---

44. De adducendis vel reducendis ad fidem et unitatem catholicam infidelibus schismaticis et haereticis (M a n s i, t. 53, 348 C-D).

45. De conversione infidelium (*Ib.*, 349 A-C).

f) d'appeler à Rome des hommes compétents, surtout grecs, qui seraient les consulteurs officiels du Saint-Siège dans toutes les affaires concernant l'Orthodoxie [46].

Rapports avec les autres dissidents.

Quant à la méthode propre à hâter le retour des autres dissidents, les évêques, tout en reconnaissant qu'on ne peut les inviter au Concile avec droit d'y siéger et d'y voter, souhaitent les y voir convoquer en des commissions mixtes où il serait discuté de leurs griefs à l'égard de l'Eglise et des moyens les plus aptes à les réduire et à promouvoir l'union [47].

Ils estiment très utile une sorte de directoire, qu'élaborerait le Concile, à l'usage des clercs et des laïcs, dans lequel serait esquissée la méthode à préconiser dans le travail unioniste. Ils en indiquent sommairement l'esprit, fait d'une grande charité, d'une indulgence et d'un respect constants pour les personnes ainsi que d'une grande tolérance à l'égard de tout ce qui n'est pas absolument requis comme conditions strictes d'appartenance à la foi et à l'unité catholique [48].

Conclusion.

A lire ces projets de réforme et ces vœux, émanant pour la plupart d'évêques préposés à des diocèses fort importants et qui représentaient, on peut bien en convenir, l'aile marchante du catholicisme d'alors, on ne peut manquer d'être saisi d'admiration pour leur pénétration d'esprit, la haute conscience de leur mission pastorale ainsi que la franchise toute apostolique avec laquelle ils entendaient l'exercer.

Une question se pose spontanément à l'esprit d'un lecteur non averti : Qu'est-il advenu de tant d'efforts de réflexion et de rêves? Cette plongée dans le passé que nous venons d'accomplir, n'est-ce point la visite d'une catacombe?

Or, c'est ici que notre étonnement s'accroît. Assurément, ces projets qui ne trouvèrent pas d'écho immédiat au Concile du Vatican,

46. De schismaticis graecis ad unitatem Ecclesiae recolligendis (*Ib.*, 349 D - 350 B).

47. « Nonne benigne et caritative invitandi essent ut occasione Concilii, Romam venirent, ubi, cum summa recepti benevolentia, privatim conferre possent cum doctis piisque viris ad id deputatis, qui ipsorum difficultates audirent et explanare niterentur, simulque consociatis consiliis tractaretur cum illis de aptissimis mediis removendi separationis praetextus procurandaeque unionis ut quae ad hunc finem obtinendum meliora visa fuissent, ad Concilium referrentur? » (*Ib.*, 351 A).

48. « ... aliquam directionem ad usum catholicorum tum e clero tum e laïcis, qui in protestantium regionibus conversioni fratrum nostrorum separatorum allaborant vel allaborare poterunt. Cuius profecto directionis hic esset cardo ut erga acatholicos... cum maxima caritate, indulgentia, imo et reverentia semper ageretur nec ab eis unquam aliquid exigere ullus praesumeret praeter ea quae necessaria sunt, ut vere in fide et unitate catholica quis existat » (*Ib.*, 351 B).

auraient pu subir le sort que souhaitait, non sans quelque pétulance, un évêque, aux schémas bien malmenés des commissions pontificales : l'enterrement sans phrases [49]. En fait, c'est tout le contraire que nous voyons et que nous apprend l'histoire ultérieure de l'Eglise. La plupart de ces vœux et de ces projets, loin de dormir à jamais dans les archives, furent presque tous pris en considération et reçurent un commencement d'exécution grâce à l'impulsion énergique des Papes qui se succédèrent depuis le Concile du Vatican.

Bien des réformes, souhaitées par les Pères du Concile, se sont vues réalisées par étapes [50] ; d'autres, dont nous n'avons guère parlé, comme la réforme de la liturgie, du bréviaire, sont en cours d'exécution : ce que la tête semble diriger à elle seule et commander à son heure, tout le Corps de l'Eglise l'a, en fait, préparé et y collabore dans l'unité de l'Esprit. Travail immense, invisible, ignoré de la plupart comme celui d'une ruche : l'histoire de l'Eglise, si elle se fait au jour le jour, ne se comprend qu'avec le recul des siècles et ne sera pleinement révélée que lors de son accomplissement dans le Royaume.

Sans doute, les germes déposés par les devanciers, mûrissent-ils lentement, trop lentement au gré de certaines ardeurs. Jean et Paul, ces fils de l'Esprit, courent plus vite que Pierre, l'un au tombeau du Christ, l'autre au-devant de la Loi nouvelle, mais c'est Pierre néanmoins qui approuve et sanctionne, entraînant à sa suite le Corps de l'Eglise, avec le poids sans cesse grandissant de ses membres et de leurs faiblesses.

L'Eglise catholique — est-ce là son charisme propre ? — ne connaît pas de révolution — elle ne veut pas courir le risque de jouer un trésor divin — mais l'évolution organique d'une plante, qui nous reste mystérieuse, car Dieu seul en connaît la racine et la loi de croissance.

A la veille du deuxième Concile du Vatican, peut-être n'était-il pas inutile de renouer avec le dernier grand événement de la conscience catholique, de ressusciter ces voix prophétiques qui se sont tues, afin de trouver auprès d'elles une inspiration, sinon une confirmation, de ce que l'Esprit Saint veut signifier à l'Eglise de notre temps.

Louvain G. DEJAIFVE, S. J.
95 Chaussée de Mont-St-Jean.

49. Mgr Bravard, évêque de Coutances, à propos du schéma « de vita et honestate clericorum » : « eat ergo hoc schema unde venit et ibi humatum sit cum lacrymis sui patris, si voluerit iste. Pro mea parte ad illius tumulum unum hocce votum emittam : dormiat in pace et fratres non habeat sibimet similes » (Mansi, t. 50, 657 C-D). Il est difficile de contester que les évêques aient joui d'une entière « *parrêsia* » au Concile du Vatican ; ils se sont quelquefois fait rappeler à l'ordre, mais s'il est une liberté qu'on ne peut leur contester, c'est bien la liberté de parole !

50. La promulgation du Code de Droit Canon a déjà réalisé un bon nombre de vœux exprimés par les Pères et le lecteur averti n'a pas manqué de noter au passage que bien des postulats proposés par les Pères du Vatican sont aujourd'hui superflus, parce qu'accomplis, à commencer par l'internationalisation de la Curie, qui ne peut aller qu'en s'intensifiant.

Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)

CONTRIBUTION A L'ETUDE DES SOURCES DE LA PENSEE JOHANNIQUE*

Il serait difficile de majorer l'importance doctrinale du discours johannique sur le pain de la vie (Jn 6, 24-71) qui nous conduit au cœur même du christianisme. Abstraction faite de toute controverse relative à son interprétation, sa structure générale paraît commandée

---

* Voici les commentaires et autres études d'ensemble du Quatrième Evangile qui ont été utilisés : Godet (1865), B. Weiss (1893), Loisy (1903 et 1921), Wellhausen (1908), Spitta (1910), Lagrange (1925), Durand (1927), Bornhäuser (1928), McGregor (1928), Odeberg (1929), Tillmann (1931), Bauer (1933), Büchsel (1934), Braun (1935), Hoskyns (1947), Wikenhauser (1948), Schlatter (1948), Strathmann (1951), Mollat (1953), Bultmann (1953), Dodd (1953), Barrett (1954), Bouyer (1955), Lightfoot (1955), Grant (1956). A ces ouvrages, nous ajouterons les monographies suivantes : T. Philips, *Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Johannes,* Paderborn, 1922; — J. M. Vosté, *Studia Joannea,* Rome, 1930; — E. Janot, *Le pain de vie,* dans *Gregorianum,* 1930, pp. 161-170; — W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice,* Paris-Gembloux, 1931; — P. Gaechter, *Die Form der eucharistischen Rede,* dans *Z. kath. Theol.,* 1935, pp. 422-424; — W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannes-Evangelium,* Berne, 1946; — J. Temple, *The Eucharist in St John,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1947, pp. 442-452; — E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium,* Fribourg en Suisse, 1951 (les pages 220-271 sont consacrées à Jn 6); — J. Schneider, *Zur Frage der Komposition von Joh. VI, 27-58 (59),* dans *In Memoriam Ernst Lohmeyer,* Stuttgart, 1951, pp. 132-142; — O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique,* Paris, 1951; — E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl,* dans *Ev. Theol.,* 1952-1953, pp. 358-363; — J. Jeremias, *Jo. 6, 51c-58 redaktionell?,* dans *Z.N.W.,* 1952-1953, pp. 256-257; — G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium,* dans *Z.N.W.,* 1956, pp. 161-169; — J. Leal, *La promesa y la institución de la Eucaristia. Sus coincidencias de forma y fundo,* dans *XII Sem. Bibl. Esp.,* Madrid, 1953, pp. 339-358; — D. Mollat, *Le chapitre VI^e^ de saint Jean,* dans *Lumière et Vie,* 1957, n° 31, pp. 107-119; — W. Wilkens, *Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium,* dans *Ev. Theol.,* 1958, pp. 354-370; — H. Schürmann, *Joh. 6, 51c, ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede,* dans *Bibl. Zeitschr.,* 1958, pp. 254-262; — X. Léon-Dufour, *Le Mystère du Pain de vie,* dans *R.S.R.,* 1958, pp. 481-523; — F. J. Leenhardt, *La structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean,* dans *Revue d'Hist. et de Phil. Rel.,* 1959, pp. 1-13; — B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover, Coniectanea Neotestamentica, XVII,* Lund-Copenhague, 1959; — E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1960, pp. 183-191.

par le progrès dans la révélation que fait le Christ du mystère du pain de la vie [1].

Après une courte introduction qui indique le cadre et l'auditoire (22-25), Jésus, dans une *première partie* (26-34), excite la curiosité de ses auditeurs et cherche à réveiller leurs aspirations religieuses les plus profondes (cfr entretien avec la Samaritaine) en opposant à la nourriture matérielle périssable une nourriture mystérieuse qui « demeure », celle que donnera le Fils de l'homme (c'est pourquoi paradoxalement l'*œuvre* primordiale qui s'impose aux hommes est de *croire* en lui). C'est cette nourriture qui est le *vrai* pain du ciel, et non pas la manne du temps de Moïse. Ces paroles énigmatiques provoquent la demande : « Seigneur, donne-le nous toujours, ce pain-là ». Au verset 32 l'adjectif *alèthinos* contraste les figures de l'Ancien Testament (la manne) avec leur réalisation dans le Nouveau, idée proprement biblique. Mais il nous semble qu'il oppose en même temps la nourriture matérielle périssable et les réalités divines éternelles, conception assurément connue des auteurs sacrés (cfr Is 40, 8; 51, 6), mais qui rapproche également le Quatrième Evangile du monde grec [2].

Dans une *seconde partie* (35-47), Jésus, descendu du ciel par l'Incarnation, s'identifie lui-même avec le vrai pain du ciel capable de procurer la vie éternelle à quiconque croit en lui. Les juifs, qui connaissent les parents de Jésus, ne peuvent admettre son origine céleste. A ces juifs fiers de leur science de la Loi, Jésus répond que la foi en lui exige un don gratuit et un enseignement intérieur du Père (celui qu'avaient annoncé les prophètes); c'est ainsi qu'on est conduit à l'unique Révélateur des mystères divins. Nous aurons l'occasion de montrer plus loin que ce thème prophético-sapiential d'un enseignement donné directement par Dieu est beaucoup plus proche qu'on ne pourrait le penser au premier abord du mystère eucharistique.

Après cette digression, plus apparente que réelle, provoquée par les objections des Juifs, le Christ, dans une *troisième partie* (48-58), revient à l'affirmation fondamentale qu'il est le pain de la vie dont il faut se nourrir; il ajoute maintenant que ce pain n'est autre que sa chair livrée pour la vie du monde et qu'il faudra manger sa chair et boire son sang pour avoir la vie éternelle, Le verbe τρώγω (54, 56, 57, 58) et les formules ἀληθὴς (non pas ἀληθινός) βρῶσις, ἀληθὴς πόσις semblent exclure l'interprétation purement métaphorique.

La *finale du discours* (59-71) est consacrée à raconter la division qui se produisit à ce moment-là parmi les disciples, ainsi que la fidélité des Douze. Les paroles : « c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (v. 63) causent quelque surprise après ce qui vient d'être dit sur la nécessité de manger la chair du Christ. Elles ont été comprises de deux façons : la chair du Christ ne servirait de rien sans l'Esprit divin qui l'anime (Lagrange, Cullmann, Braun); ou bien, en déniant au mot « chair » tout rapport avec la chair du Christ : l'homme réduit à ses forces naturelles (la chair) ne peut que trouver absurdes les paroles de Jésus; celles-ci, qui « sont esprit et vie », présupposent pour être reçues l'ac-

---

1. Cette structure est celle que proposent notamment J. M. Vosté, X. Léon-Dufour, H. van den Bussche, dans *L'Evangile de Jean, Etudes et problèmes* (ouvrage collectif), Paris-Bruges, 1958, pp. 94-96. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les commentaires et les monographies cités plus haut pour constater qu'il est beaucoup d'autres manières de comprendre la structure du discours. Mentionnons celle de Schneider (*art. laud.*), qui distingue trois parties dont chacune serait introduite par la mention de la conduite des Juifs (aux vv. 28, 41, 52), et qui toutes les trois exprimeraient les mêmes idées fondamentales.

2. Cfr Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 139.

tion de l'Esprit. Avec cette dernière exégèse, qui paraît préférable [3], le verset 63 se concevrait mieux s'il était une réponse aux objections faites par les Juifs dans la seconde partie du discours.

Apparemment exempt d'ambiguïté, le discours sur le pain de vie pose en fait au commentateur les problèmes les plus ardus. Les controverses ne datent pas d'hier : déjà dans l'antiquité, plusieurs Pères de l'Eglise, dont Clément d'Alexandrie, Origène, S. Augustin, se sont orientés vers une interprétation purement spirituelle du discours (la manducation par la foi), cela afin d'éviter toute idée d'une manducation matérielle, et en quelque sorte animale, de la chair du Christ. A vrai dire, saint Augustin rapporte Jo. VI à l'Eucharistie, mais en donnant des explications spirituelles qui manquent souvent de netteté. Citons seulement ce texte : « *Facinus vel flagitium videtur iubere : figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* » (De doctrina christiana, III, 16; *P.L.*, 34, 74-75). Le grand docteur africain a influencé tout le Moyen Age, et plus tard Cajetan. Celui-ci trouvait dans cette exégèse un moyen commode de réfuter les Hussites qui prétendaient imposer à tous les chrétiens l'obligation de communier sous les deux espèces. Le Concile de Trente (XXI[e] session, 16 juillet 1562) n'a pas voulu trancher entre les deux exégèses spiritualiste et réaliste, et il s'y est même trouvé une majorité pour soutenir que le Christ avait en vue les deux sens [4].

Aujourd'hui plus que jamais peut-être, les discussions continuent. Le discours doit-il être entendu entièrement de la foi ou entièrement de l'Eucharistie? N'y a-t-il pas lieu plutôt de distinguer deux thèmes successivement développés : la foi, puis l'Eucharistie? Et dans ce dernier cas, en quel endroit commence le développement sur l'Eucharistie? Davantage encore : ne convient-il pas de voir dans la dernière partie du discours, celle que beaucoup regardent comme la seule proprement eucharistique (51-58), soit une interpolation chrétienne, soit une homélie préjohannique insérée en cet endroit par le rédacteur évangélique? Ce sont là autant de questions qui ont été dans le passé et sont toujours débattues [5].

---

3. Cfr J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Jo. 6, 61-65*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1936, pp. 301-321; — L. Tondelli, *Caro non prodest quidquam*, dans *Biblica*, 1923, pp. 320-327; — M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950, II, p. 299; — H. van den Bussche, *L'attente de la grande révélation*, dans *N.R.Th.*, 1953, pp. 1016-1017.

4. Cfr F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, 1909, pp. 687-709.

5. On peut lire un exposé des diverses opinions des critiques au début de l'article précité du P. Léon-Dufour. Parmi les défenseurs de l'interprétation purement spirituelle, nommons : F. Godet, B. Weiss, K. Bornhäuser, H. Odeberg, A. Schlatter, H. Strathmann; — parmi les défenseurs de l'interprétation purement eucharistique : A. Loisy, O. Cullmann, T. Philips, E. Janot, W. Goos-

A ces problèmes exégétiques, si difficiles à résoudre, s'en ajoute un autre d'ordre historique : un tel discours est-il vraisemblable dans la bouche du Jésus de l'histoire? Comment pouvait-il être compris des auditeurs du Christ? Et s'il est normal de songer à une influence sur Jn 6, non seulement de la liturgie eucharistique primitive, mais peut-être même de la liturgie pascale juive, dans quelle mesure convient-il d'admettre cette action?

Dans les pages qui suivent, nous n'avons nullement l'intention de répondre dans le détail à chacune des questions qui viennent d'être posées. Il nous a seulement semblé qu'un examen attentif des thèmes bibliques majeurs exploités par Jn 6 fournit de précieux éléments de solution. Aussi bien une telle recherche offre-t-elle en elle-même le plus grand intérêt sur le plan proprement théologique. En instituant l'Eucharistie, Jésus a créé un rite entièrement nouveau, mais dont l'Ancienne Alliance, par ses préparations mystérieuses, permet de mieux comprendre la véritable signification, si profondément spirituelle (les deux exégèses spiritualiste et réaliste du discours ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire). Le paradoxe qui caractérise les deux Testaments apparaît là au maximum : la plus originale des institutions de Jésus se rattache de multiples façons aux rites et aux conceptions religieuses de l'Ancienne Alliance. Or le Quatrième Evangile met ce fait en évidence avec une force inégalée, lui dont on a pu dire sans aucun paradoxe que, le plus ouvert au monde grec de tous les écrits du Nouveau Testament, il est en même temps « le plus hébraïque, mise à part peut-être l'Apocalypse [6]. »

L'intérêt d'une telle enquête redouble du fait de sa relative nouveauté : en effet, abstraction faite des commentaires, autant sont nombreuses les monographies consacrées aux problèmes qui ont été mentionnés plus haut, autant celui-ci a été pratiquement négligé : il n'a guère été abordé qu'indirectement. Or il nous paraît certain que ce ne sont pas quelques citations faites en passant qui permettent de se rendre compte des rapports profonds qui existent entre les deux Testaments.

Trois thèmes bibliques, d'ailleurs intimement liés et que nous ne distinguerons que pour les besoins de l'analyse, nous semblent être à la base du discours sur le pain de vie : la manne considérée comme symbole d'une nourriture spirituelle, le festin messianique, le festin de la Sagesse. Nous ferons les constatations suivantes. Ces thèmes sont sous-jacents au discours pris dans son entier, et pas seulement à l'une

---

sens, H. van den Bussche et beaucoup d'autres; — parmi ceux qui distinguent deux thèmes successifs : M. J. Lagrange, D. Mollat, E. Gaugler, E. Schweizer, P. H. Menoud; — parmi les partisans de l'addition chrétienne des versets 51-58 : J. Wellhausen, F. Spitta, J. Jeremias, La Bible de Jérusalem (en un volume).

6. L'expression est de J. B. Lightfoot. Cité et approuvé par J. A. T. Robinson, *The Destination and Purpose of St John's Gospel*, dans *N.T. Stud.*, 6, janvier 1960, p. 118.

ou l'autre de ses parties. Plus ou moins développés dans l'Ancien Testament, ces thèmes sont en même temps des conceptions familières au Christ tel que nous le connaissons, non seulement par le Quatrième Evangile, mais encore par les Synoptiques.

Cette recherche des liens cachés qui existent entre la doctrine johannique et la tradition synoptique nous amènera à approfondir certaines données fort importantes. En particulier, dans un dernier chapitre complémentaire des trois autres, nous nous arrêterons au concept évangélique de « disciple du Christ » (le Christ qui lie à ce point ses disciples à sa personne qu'il les nourrit de sa propre substance !) ; ce concept biblique est l'un des plus suggestifs qui se puissent concevoir, l'un de ceux également qui montrent le mieux l'harmonie cachée qui existe entre Jean et ses devanciers, ainsi que les profondes préparations de l'Ancienne Alliance.

Dans notre conclusion, nous formulerons les conséquences qui nous semblent découler de ces diverses constatations en ce qui touche l'origine et la portée véritable du discours sur le pain de vie. Nous nous attacherons en même temps à préciser les principales caractéristiques de la doctrine de saint Jean sur l'Eucharistie ; nous la comparerons à celle des Synoptiques et de saint Paul.

I. LA MANNE SYMBOLE D'UNE NOURRITURE SPIRITUELLE

Le rappel de l'Exode et la manne.

Le discours de Jn 6 se réfère visiblement à la traversée par le peuple de Dieu du désert sinaïtique. Il est possible que les murmures des Juifs (exprimés par γογγύζειν, vv. 41, 43, 61) soient une allusion aux murmures continuels des Hébreux dans le désert, murmures exprimés eux aussi par γογγύζειν, γογγυσμός : Ex 16, 7, 8, 9, 12 ; 17, 3 ; Nb 11, 1 ; 14, 27, 29 ; 16, 41 ; 17, 5, 6, 10...

En tout cas le pain de la vie se réfère avant tout à la manne. Le souvenir de ce prodige est évoqué dans toutes les parties du discours, aux versets 31, 32, 49, 50, 58. La déclaration du verset 50 rappelle celle d'Ex 16, 15 : « C'est ici le pain que Yahvé vous donne pour nourriture ». Mais la manne est présentée de différentes façons dans l'Ancien Testament, et aussi dans la tradition juive, et il est important de préciser à quelle interprétation de ce prodige Jésus s'attache dans son enseignement.

Le plus souvent, dans l'Ancien Testament, la manne est célébrée sans plus de précision comme un pain venu du ciel : Ex 16, 4 :« Yahvé dit à Moïse : Voici, je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel » ; — Ne 9, 15 « Du ciel tu leur fournis le pain pour leur

faim ». Cfr Ps 105, 40; 78, 24. Dans ce dernier Psaume, au verset suivant (25), la manne est encore appelée le pain des Forts (*léhem 'abbirim*), ce que les LXX ont traduit très correctement par « le pain des anges ». La même appellation « pain » ou « nourriture des anges » se retrouve en Sg 16, 20 et 4 Esd 1, 19 [7].

C'est de la même manière qu'en Jn 6 les auditeurs de Jésus envisagent la manne, sans songer à autre chose. C'est ce dont témoigne notamment le verset 31 : « Nos pères ont mangé la manne au désert ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel ». Il n'est d'ailleurs pas facile de préciser quel passage de l'Ecriture est ici visé; il peut s'agir soit de Ne 9, 15 (καὶ ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκας αὐτοῖς) soit du Ps 78, 24 (καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς). Le φαγεῖν du texte évangélique fait songer au Psaume, et le ἐκ τοῦ οὐρανοῦ à Néhémie [8].

Le judaïsme tardif ne s'est pas seulement complu à célébrer la manne; il a attendu pour les temps messianiques le renouvellement de ce prodige. On lit dans l'Apocalypse syriaque de Baruch : « Et il arrivera en même temps que le trésor de la manne descendra de nouveau des hauteurs, et ils en mangeront » (XXIX, 8). D'après Oracles Sibyllins VII, 148-149, la manne doit être la nourriture des membres du Royaume messianique. Cfr encore Pesiqta 49ª; — Midrash Ruth 2, 14 — Dans la tradition rabbinique Moïse est parfois le type du Messie; comme Moïse, le Messie nourrira de la manne et abreuvera d'eau vive les hommes de l'ère messianique [9].

Il semble qu'en Jn 6 des conceptions du même genre se fassent déjà jour dans le dialogue des Galiléens avec Jésus. Pour nourrir la foule qui l'a suivi jusque dans un lieu désert (cfr Mc 6, 31 sq. par.) [10], Jésus a multiplié cinq pains d'orge et deux poissons. Enthousiasmée, la multitude veut proclamer Jésus roi (6, 15), et elle s'écrie : « C'est

---

7. Dans le judaïsme tardif on sait que les anges n'ont pas besoin de nourriture (cfr Tb 12, 19); les rabbins croient que les démons mangent, boivent, se multiplient, mais non les anges; cfr Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, p. 237. D'autre part les interventions divines dans l'histoire humaine sont facilement attribuées aux anges; cfr Bonsirven, *ibid.*, p. 231-232. C'est sans doute en ce dernier sens qu'il convient d'entendre l'expression « nourriture des anges » (= la nourriture apportée par les anges). Cfr J. Weber, *Le Livre de la Sagesse*, dans *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943, p. 510. En Sg 16, 20, la manne est non seulement appelée τροφὴ ἀγγέλων, mais encore ὑπόστασίς σου : cela ne veut pas dire « la substance de Dieu », mais le moyen de subsistance procuré par Dieu par l'entremise des anges.

8. Cfr C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 240.

9. Cfr R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, dans *Moïse homme de l'alliance*, Cahiers Sioniens, 1954, pp. 156 (274) à 160 (278).

10. Non pas au désert à proprement parler : il n'y en a pas au bord du lac, mais en un lieu désert, à l'écart, à la campagne. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1942, pp. 165-166.

vraiment lui le prophète qui doit venir dans le monde » (6, 14), c'est-à-dire le prophète semblable à Moïse annoncé par Deut. 18, 15 [11]. Cependant les Galiléens se souviennent que, dans le désert sinaïtique, Moïse a procuré aux Hébreux la manne. Or la multiplication des pains est un prodige apparemment très inférieur à celui-là. Si Jésus qui prétend donner une nourriture impérissable (cfr 6, 17) veut se faire accepter comme Messie, qu'il fasse donc un miracle plus grand que celui de la manne : « Quel signe vas-tu nous faire pour que nous te croyions? Quelle œuvre accomplis-tu? Nos pères ont mangé du pain venu du ciel » (6, 30-31) [12].

La conception que Jésus se fait de la manne.

Ce qui crée un malentendu entre le Christ et ses interlocuteurs, c'est qu'il se fait de la manne une idée toute différente de la leur et beaucoup plus profonde. Conformément à la manière prophétique d'envisager l'histoire religieuse, en particulier l'ère de grâce, non comme une simple reproduction matérielle des expériences privilégiées du passé, mais comme un progrès et une spiritualisation, Jésus ne voit dans la manne (et le pain matériel qu'il a multiplié) qu'une figure grossière de la seule nourriture vraiment céleste, celle que Dieu doit donner au monde par l'entremise, mieux encore en la personne même du Messie [13]. Tel est le thème fondamental qui fait le lien entre les diverses parties du discours. Il est annoncé dès le début. Jésus reproche à ses auditeurs de s'être arrêtés à des perspectives de vie matérielle plantureuse et facile, au lieu de s'attacher à découvrir la portée

11. En 1, 21, ce prophète est nettement distingué du Messie. En fait, dans les écrits du judaïsme tardif, le prophète de Dt 18, 18 n'est pas identifié avec le Messie. A Qumrân on attend « l'avènement du prophète et des Oints d'Aaron et d'Israël » (I Q S, IX, 10-11). Il est assez généralement admis que ces deux Oints sont deux Messies distincts : le Messie d'Aaron est le Messie prêtre; le Messie d'Israël est le traditionnel rejeton de David. Jn 6, 14-15 semble nous mettre en présence de l'attente populaire d'un Messie prophète, qu'on veut proclamer roi pour en faire l'instrument des espérances nationalistes. Cfr M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, Paris, 1956, p. 32; — J. Giblet, *Le messianisme prophétique*, dans *L'Attente du Messie*, Desclée De Brouwer, 1954, notamment pp. 107-108.

12. On comparera cette situation avec celle qui est décrite en Mt 16, 1-4 et en Mc 8, 11-12 : après la seconde multiplication des pains, les Pharisiens réclament un signe du ciel, et Jésus répond par un refus (Marc) ou par un renvoi au signe prophétique de Jonas (Matthieu). Dans Jean, après la multiplication des pains, les Galiléens réclament un signe comparable à la manne; le Christ leur répond qu'il est lui-même le signe ou le pain venu du ciel. Cfr ce qui sera dit dans notre conclusion de la thèse de B. Gärtner.

13. Dans *Golgotha* (Leipzig, 1926, pp. 83-84), J. Jeremias note le parallélisme entre 6 et 7, 37-40 : dans les deux cas Jésus est salué par la foule comme un nouveau Moïse, le prophète eschatologique de Dt 18, 15 (cfr 6, 14 et 7, 40); dans les deux cas il s'identifie lui-même avec deux des merveilles de l'Exode, d'abord la manne, puis le rocher de l'Horeb (Ex 17, 6; cfr Nb 20, 11), s'il est vrai qu'en ce dernier passage Jésus est le rocher spirituel annoncé par l'Ecriture d'où couleront des fleuves d'eau vive.

spirituelle de la multiplication des pains qui est un « signe » (σημεῖον) comme les autres miracles du Sauveur.

Les miracles du Quatrième Evangile sont en effet essentiellement des signes qu'il convient de rapprocher de ceux de l'Ancien Testament, notamment des événements de l'Exode; cela veut dire que, comme eux, ils sont une révélation du Dieu vivant et de son intervention toute-puissante dans l'histoire. Les signes du Christ ne sont pas seulement ses lettres de créance comme envoyé du Père répondant à ce que Bultmann appelle la *Legitimationsfrage* [14]; ils annoncent et préfigurent le salut messianique que Jésus est chargé d'apporter au monde [15]. Comme d'ailleurs déjà ceux des Synoptiques, ils ne sont donc pas tant des interruptions dans le cours naturel des choses que des prophéties d'un monde nouveau, régi par des lois nouvelles [16].

C'est seulement à partir de ces données qu'on peut comprendre toute la portée de la déclaration de 6, 16-17 : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé et que vous avez été rassasiés. Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, celle que vous donnera (ou vous donne; cfr infra) le Fils de l'homme, car c'est lui que Dieu le Père a marqué de son sceau ». L'opposition est mise entre deux nourritures, et indirectement entre les deux espèces de vie qu'elles procurent : la nourriture corporelle ne peut procurer qu'une vie périssable; la nourriture que le Christ apporte, et qu'il est lui-même en personne, procure une vie qui comme lui demeure, une vie éternelle. Quant au sceau dont le Père a marqué Jésus, il est sans doute le pouvoir qu'il lui a donné de faire des miracles.

Ici plusieurs remarques s'imposent. En considérant la manne comme le symbole d'un don supérieur et d'un aliment céleste, Jésus renoue avec la tradition la plus authentique de l'Ancien Testament. D'après le Deutéronome, le but suprême du miracle de la manne ne fut pas de sustenter matériellement les Hébreux, mais de leur appren-

---

14. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, pp. 87 sq.

15. Sur la notion de signe dans l'Ancien Testament, cfr surtout C. A. Keller, *Das Wort* אוֹת *als Offenbarungszeichen Gottes*, Bâle, 1946. — Sur le *séméion* johannique, cfr surtout L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu selon l'Evangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, III, Gembloux, 1954, pp. 43-46; D. Mollat, *Le séméion johannique*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, Paris-Gembloux, 1959, vol. II, pp. 193-198. Il est à noter que chez les Synoptiques le mot *séméion* n'est appliqué que très exceptionnellement aux miracles du Christ (le seul cas est sans doute Lc 23, 8 : Hérode espère du Christ quelque signe). Dans les Synoptiques le *séméion* est surtout un signe précurseur de la fin des temps : Mt 24, 3, 30; Mc 13, 4; Lc 21, 7, 11, 25. D'ailleurs déjà dans les Synoptiques il arrive au Christ de présenter explicitement ses miracles comme signes de la présence actuelle du Règne, mais sans employer le mot *séméion* : Lc 11, 20 = Mt 12, 28; Lc 7, 22 = Mt 11, 4-5.

16. Cfr J. Comblin, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1958, pp. 72-73.

dre que la Parole de Dieu, ses commandements sont eux aussi une nourriture :

« Souviens-toi des marches que Yahvé ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu, oui ou non, garder ses commandements? Il t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé » (Dt 8, 2-3).

M. Cazelles dont nous venons de citer la traduction écrit en note [17] : « Il y a une allitération, Yahvé a bien des moyens de faire vivre les hommes, lui qui peut tout créer par sa Parole. Il fera vivre les Israélites par les commandements divins (*micwah*) qui sortent (*môcah*) de sa bouche ». Les LXX ont explicité cette belle pensée : οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. En d'autres termes, la même Parole divine qui a créé la manne se retrouve dans les commandements; c'est donc que ceux-ci sont une vraie nourriture pour l'homme qui les observe.

Nous avons vu plus haut que l'auteur alexandrin de la Sagesse appelle la manne un aliment des anges; en réalité il lui assigne lui aussi comme but la formation spirituelle des enfants de Dieu :

« Ainsi, Seigneur, tes enfants bien-aimés apprendraient que ce ne sont pas les diverses espèces de fruits qui nourrissent l'homme, mais que c'est ta Parole qui conserve ceux qui croient en toi » (Sg 16, 26).

Ce passage s'inspire manifestement du Deutéronome. Ce qui est nouveau ici, c'est que la vie des croyants conservée par la Parole doit être plus que la simple vie terrestre; il semble bien qu'il faille y voir la vie éternelle promise aux croyants dans les premiers chapitres du livre. C'est ce qui explique la suppression de l'adjectif *monos* (ne vit pas *seulement* de pain) et l'accentuation de l'opposition : il est évident que les aliments matériels, quels qu'ils soient, sont tout à fait impropres à procurer ou à conserver la vie éternelle [18].

Le discours de Jn 6 se situe dans la même ligne que ces deux textes du Deutéronome et de la Sagesse : si Jésus a fait le miracle des pains, réplique de la manne, c'est pour suggérer que sa parole, ses enseignements sont une nourriture à la condition qu'on y adhère par la foi; mieux encore que lui-même, appelé dans le prologue Parole de Dieu, est le vrai pain venu du ciel.

En ce qui touche le livre de la Sagesse, on y constate d'une manière générale un passage constant du plan naturel au plan spirituel et trans-

17. *Le Deutéronome* (Bible de Jérusalem), Paris, 1950, p. 49, note a.
18. Cfr G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, dans *Biblica*, 1957, notamment pp. 406-408.

cendant : les bienfaits matériels accordés par Yahvé à Israël au temps de l'Exode sont une garantie du salut spirituel et transcendant octroyé en tout temps au croyant. Il y a certes lieu de se défier des rapprochements forcés opérés par certains exégètes entre les détails du Quatrième Evangile et les événements de l'Exode [19]; il reste que Jean adopte à l'égard de ces événements la même attitude que l'auteur alexandrin de la Sagesse : s'il les évoque, soit directement (cfr 3, 14 : le serpent d'airain), soit indirectement (cfr la multiplication des pains, rappel de la manne), c'est pour suggérer de la même façon que l'auteur alexandrin le passage au plan transcendant : la vie matérielle procurée par la manne ou par les pains que Jésus a multipliés n'est qu'une figure grossière de la vie éternelle qui sera octroyée par le véritable pain céleste, le Fils de l'homme descendu du ciel.

Au reste l'idée que la Parole ou les commandements de Dieu sont pour l'homme qui les fait siens une nourriture spirituelle, bien supérieure à la nourriture matérielle, se retrouve ailleurs dans l'Ecriture. Elle se rattache à tout ce que nous enseigne l'Ancien Testament sur la souveraine efficience de la Parole de Yahvé, parole et action tout ensemble, feu, épée, marteau pour les ennemis de Yahvé, mais éminemment bienfaisante pour les justes; toutes qualités qui la mettent à une distance infinie de la parole humaine [20].

Citons seulement quelques textes : Am 8, 11 : « Voici venir des jours, oracle du Seigneur Yahvé, où j'enverrai la faim dans le pays, non pas une faim de pain ni une soif d'eau, mais d'entendre la Parole de Yahvé »; — Jr 15, 16 : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais; ta Parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur »; — Ps 119, 103 : « Comme est douce à mon palais ta Parole, plus que le miel à ma bouche ». En vision Ezéchiel est invité à manger un livre d'oracles; « je le mangeai, et il fut dans ma bouche doux comme le miel » (3, 3; cfr Ap 10, 9). Dans le Quatrième Evangile, le Christ déclare : « J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas. Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4, 32, 34). Ajoutons que le judaïsme tardif a célébré la Tôrah comme un pain qui donne la vie : « Dieu la présente à son peuple sous la double image du pain et d'un bâton : s'ils n'usent pas du premier, ils seront frappés par le second [21] ».

Le récit synoptique de la tentation.

Ce qu'il est capital de souligner, c'est que la conception de la manne, ainsi que les idées de nourriture spirituelle que Jean prête à Jésus

---

19. Nous songeons ici surtout à H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums,* Uppsala, 1950.

20. Sur cette question, cfr notamment L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient,* Leipzig, 1838.

21. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* t. I, p. 203; — cfr aussi Strack-Billerbeck, II, pp. 483 sq.; — H. Odeberg, *The Fourth Gospel interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World,* Stockholm, 1929, p. 241 sq.; — R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* p. 165, note 9.

dans le discours sur le pain de vie sont pareillement des conceptions chères au Christ des Synoptiques. Ceux-ci nous racontent comment Jésus fut conduit par l'Esprit au désert, où il séjourna pendant quarante jours et où il fut tenté par le diable. Ces données rappellent invinciblement Dt, 8, 2 : « Souviens-toi de tout le chemin par lequel Yahvé ton Dieu t'a fait marcher pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de te tenter (ἐκπειράσῃ) et de connaître le fond de ton cœur ». De part et d'autre on constate la présence de trois éléments semblables : le désert, le chiffre quarante, la tentation [22].

Alors que Jésus se trouve ainsi dans le désert, comme les Hébreux au temps de l'Exode, et que comme eux il souffre de la faim, mais sans faire entendre le moindre murmure, à la différence des Hébreux ou des Juifs de Jn 6, le diable lui propose de prouver qu'il est le Messie en opérant un miracle matériel du genre de la manne et se rattachant au messianisme terrestre et temporel : « Si tu es Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains » (Mt 4, 3). La réponse du Sauveur ne se fait pas attendre, empruntée précisément au passage du Deutéronome cité à l'instant, et où est expliquée la signification spirituelle de la manne : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4, 4). L'analogie avec la situation décrite en Jn 6 est patente, avec cette différence toutefois qu'ici ce sont les Galiléens qui assument le rôle de tentateur rempli dans les Synoptiques par le démon [23]. Dans les deux cas, on essaie de suggérer à Jésus une conception toute matérielle de sa mission ; dans les deux cas, la réaction du Sauveur s'inspire d'un principe identique : la manne, et en général tout aliment corporel, sont très inférieurs à cette nourriture spirituelle qu'est la Parole de Dieu.

Nous nous garderons d'inférer de là que c'est Jean qui a conservé le fait historique, et que l'épisode synoptique de la Tentation ne serait qu'un mythe [24]. Disons plutôt que l'attachement de Jésus au texte de Dt 8, 3, rendu manifeste par la réponse qu'il fait au diable dans les Synoptiques, nous pousse à accorder notre confiance à Jean quand il

---

22. Cfr à ce sujet M. Sabbe, *De tentatione Jesu in deserto,* dans *Collationes Brugenses,* tome L, 1944, pp. 461-462. Cfr encore J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus,* dans *N.T. Stud.,* II, 1956-1957, pp. 287-304.

23. D'une manière générale les tentations de Jésus au désert, telles qu'elles sont racontées par saint Matthieu et saint Luc, sont en liaison étroite avec le ministère public. Cet épisode ne nous fait pas seulement pénétrer dans les pensées les plus intimes du Christ ; à l'avance il indique l'esprit qui l'animera ; mieux encore il constitue comme une sorte de « prologue dans la sphère du monde invisible de ce qui va se dérouler sur la terre » (Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu,* Paris, 1911, p. 63).

24. Telle est la thèse paradoxale soutenue par H. Preisker, *Zum Charakter des Johannesevangeliums,* dans *Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus, Forschungen und Abhandlungen Georg Wobbermin dargebracht,* 1929, pp. 379-384.

montre Jésus partant de cette donnée pour préparer les esprits au mystère eucharistique [25].

II. LA PERSPECTIVE ESCHATOLOGIQUE ET LE FESTIN MESSIANIQUE

Caractère eschatologique de la nourriture promise.

La perspective qu'ouvre Jésus d'une nourriture spirituelle, dont la manne n'était qu'un symbole, n'est pas une promesse intemporelle, valable pour toutes les époques sans distinction. Si elle doit être rapprochée des conceptions du Deutéronome et de la Sagesse : « l'homme ne vit pas seulement de pain... », elle ne saurait pourtant leur être entièrement assimilée.

Au verset 27, après les mots « la nourriture qui demeure en vie éternelle », on a à choisir entre deux leçons : celle que le Fils de l'homme vous donne (δίδωσιν : ℵ, D, e, ff, j, syc, syi...), ou bien celle qu'il vous donnera (δώσει : le plus grand nombre de témoins). Même le temps présent exprime un don eschatologique, sans doute la révélation définitive apportée par le Messie, Fils de l'homme. Quant au temps futur, qui est probablement la leçon authentique, il doit se référer au sacrement de l'Eucharistie qui sera un fruit de la Passion rédemptrice; cfr 6, 51 : « le pain que, moi, je donnerai, c'est ma chair (que je donnerai) pour la vie du monde ».

Nous avons d'autres indices de la même perspective eschatologique. Le récit de la multiplication des pains qui prépare le discours se rattache au thème du festin messianique (cfr infra); il est situé aux environs de la Pâque juive (6, 4) c'est là pour Jean une façon d'insinuer que Jésus se prépare à lui substituer la Pâque chrétienne. Ce miracle complète celui de Cana, grâce auquel Jésus a déjà suggéré que,

---

25. En Mt 6, 11 (et Lc 11, 3) il est impossible de déterminer le sens exact de l'adjectif ἐπιούσιος quasi inconnu en grec; cfr *T.W.N.T.*, II, pp. 587-596 (Foerster). On a rattaché cet adjectif, soit à ἐπὶ τὴν οὐσὰν (sous-entendu ἡμέραν), donc le jour actuel, soit au participe de ἐπιέναι (ἐπιοῦσα), donc le jour qui vient. De toute façon Jésus qui a dit : « à chaque jour suffit sa peine » n'a pu recommander de se soucier du pain du lendemain. Le sens doit être : donne-nous aujourd'hui notre pain d'aujourd'hui. Cfr Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 130; — H. van den Bussche, dans *Bible et Vie Chrétienne*, mars-avril 1960, pp. 42-46; — surtout J. de Fraine, art. *Oraison Dominicale*, dans *S.D.B.*, col. 795-799. Quoi qu'il en soit de cette discussion philologique, le *Pater* pourrait renfermer une allusion à la manne, ce qui serait une nouvelle manifestation de l'attachement de Jésus à ce thème; la formule redondante du *Pater* peut en effet être rapprochée d'Ex 16, 4 : « ils en recueilleront au jour le jour la ration quotidienne; je veux ainsi les mettre à l'épreuve » (LXX : συλλέξουσιν τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, ὅπως πειράσω αὐτούς). Cfr J. de Fraine, *art. laud.*, col. 798.

son Heure venue, il donnera à l'humanité le vin messianique promis par l'ancienne prophétie [26]. D'une manière générale les miracles ou signes racontés par le Quatrième Evangile ont tous une portée soté-riologique : choisis *peut-être* avec le dessein d'évoquer dans le détail les grands prodiges de l'Exode [27], ils annoncent le salut définitif de l'ère de grâce, ainsi que l'économie sacramentaire grâce à laquelle ce salut sera communiqué aux hommes. En particulier les pains que Jésus multiplie miraculeusement et distribue aux foules font entrevoir ce pain de la vie qu'il est lui-même et qui sera octroyé à l'humanité une fois que sa Passion aura été accomplie.

Il faut noter la formule « le pain de la vie » : ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (= le pain qui donne la vie), à rapprocher de « la lumière de la vie » de 8, 12, de « la Parole de la vie » de 1 Jn 1, 1, de « l'eau de la vie » de Ap 21, 6; 22, 1. Cette expression n'est pas empruntée à la tradition biblique sur la manne qui ignore cette manière de parler. Par contre elle fait songer à l'arbre de vie du Paradis terrestre : τὸ ξύλον τῆς ζωῆς (Gn 2, 9; 3, 22-24; cfr Pr 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4), symbole de l'immortalité dont l'homme aurait joui s'il n'avait pas péché. Précisément les promesses des versets 51 (ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα) et 58 (ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα) sont comme la contre-partie de la condamnation portée par Dieu contre l'homme quand il le chasse de l'Eden : Καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα (Gn 3, 22). L'Apocalypse johannique montre que ce rapprochement, déjà proposé par Schlatter [28], n'est pas arbitraire : les lettres du début promettent, comme deux bienfaits pratiquement équivalents la manducation du fruit de l'arbre de vie (2, 7) et la manducation de la manne cachée (2, 27). A propos du premier passage, Swete écrit : « Man's exclusion of the Tree of Life (Gn 3, 22 sq.) is repealed by Christ on condition of a personal victory over evil [29] ».

---

26. Cfr notre article *L'Heure de Jésus et le signe de Cana, Contribution à l'étude de la Structure du Quatrième Evangile,* dans *Eph. Theol. Lov.,* 1960, I, pp. 5-22.

27. Selon G. Ziener (*Biblica,* 1957, p. 405), il y aurait donc dans le Quatrième Evangile une évocation systématique des prodiges de l'Exode, évocation faite, non selon leur ordre chronologique, mais selon l'ordre où ils sont mentionnés dans le Livre de la Sagesse. Le premier miracle de Cana correspondrait à l'eau miraculeuse du rocher (Sg 11, 4-14); le second miracle de Cana et le paralytique de la piscine au serpent d'airain (Sg 16, 5-13); la multiplication des pains à la manne (Sg 16, 20-26); la guérison de l'aveugle-né à la pleine lumière donnée aux Israélites, tandis que les Egyptiens se débattaient dans les ténèbres (Sg 18, 1; cfr Ex 10, 23); la résurrection de Lazare à la délivrance des Israélites de la mort par la parole d'Aaron (Sg 18, 22; cfr Nb 17, 13). Ces rapprochements demeurent pour la plupart sujets à caution. Ce qui est certainement commun au Livre de la Sagesse et au Quatrième Evangile, c'est leur façon de traiter les événements de l'Exode comme de simples figures du salut définitif. Le Pseudo-Salomon écrit par ex. au sujet du serpent d'airain : « Celui qui se tournait vers lui n'était pas tourné vers ce qu'il contemplait, mais vers toi, l'universel Sauveur » (16, 7). Cela fait songer à Jn 3, 14-17, où pareillement, comme le dit M. Osty, « serpent d'airain et dessein salvifique universel de Dieu figurent dans un même contexte » (*Le Livre de la Sagesse,* Bible de Jérusalem, Paris, 1957, p. 96, note f).

28. *Der Evangelist Johannes,* Stuttgart, 1948, p. 177.

29. *The Apocalypse of St John,* Londres, 1909, p. 30.

L'immortalité qu'en Jn 6 le Christ attache à la manducation eucharistique n'a ainsi rien à voir avec l'immortalité platonicienne, liée à une conception dualiste de l'être humain. Il est significatif qu'elle ne soit jamais appelée ἀθανασία ou ἀφθαρσία[30]. Elle est bien plutôt la restauration eschatologique du privilège primitif qui faisait essentiellement partie du plan divin (cfr Sg 2, 23 : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité »), mais fut perdu par la faute de l'homme. Cette restauration, la manne du désert ne l'avait pas procurée ; ce rôle était réservé au Messie. C'est pourquoi Jésus peut déclarer sans aucun paradoxe : « Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts ; c'est ici le pain descendu du ciel ; qui en mange ne meurt point... Qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour » (6, 50, 54 ; cfr v. 58) [31]. Autrement dit, à la différence de la manne, la nourriture eucharistique doit mettre le fidèle en possession d'une vie éternelle sur laquelle la mort physique n'aura aucune prise, et qui doit s'épanouir à la fin des temps lors de la résurrection glorieuse. Le lien intrinsèque qui est établi entre l'immortalité octroyée dès maintenant et la résurrection finale montre bien le caractère biblique et eschatologique du bienfait ainsi concédé [32].

---

30. Au fond, *pour des motifs analogues, Jean fait tout le contraire de Paul.* L'Apôtre des Gentils n'hésite pas en effet à utiliser les vocables ἀθανασία (I Co 15, 53-54) et surtout ἀφθαρσία (1 Co 15, 42, 50, 52, 54 ; cfr Rm 1, 23 ; 2, 7 ; Ep 6, 24). Mais il résulte notamment de 1 Co 15 que ces termes se réfèrent à l'état des chrétiens ressuscités. Ecrivant à une communauté pagano-chrétienne, Paul utilise un langage qui lui est familier et même qu'elle désire entendre, mais il le baptise en quelque sorte et en change absolument le sens, car il est évident qu'il ne fait pas la moindre concession à la doctrine grecque de l'immortalité fondée sur le dualisme métaphysique corps-âme. Plus que la doctrine paulinienne, la théologie johannique incitait l'auteur à utiliser le vocabulaire grec relatif à l'immortalité (ἀθανασία, ἀφθαρσία). Cependant il ne le fait jamais, et c'est bien à tort que certains auteurs lui prêtent à ce sujet des conceptions grecques. Cfr *Introduction à la Bible* publiée sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, tome II, *Nouveau Testament*, Tournai, 1959, pp. 910-911.

31. Lagrange (*Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 182) exprime fort bien la difficulté que soulèvent 6, 49-50, 58 : « Les pères sont morts, mais ceux qui consomment le pain de vie seront-ils affranchis de la mort naturelle ? Et s'il s'agit de la mort spirituelle, Moïse et d'autres ne l'ont pas encourue. Cette difficulté exposée fortement par Augustin l'a conduit à opposer moins le pain céleste à la manne que les bonnes dispositions aux mauvaises. Mais il suffit pour rester dans le sens littéral d'entendre la mort naturelle dans le premier cas, la mort ou plutôt la vie spirituelle dans le second ». Au fond, aux yeux de saint Jean comme de saint Paul, le Christ, et lui seul, change radicalement le sens de la mort, qui est en soi une malédiction, car elle est le signe de la mort spirituelle. Cfr notre article *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes*, dans *R.B.*, 1959, pp. 481-513.

32. Loin d'être une correction ultérieure de l'Eglise, ou encore une accommodation au langage du christianisme primitif, la pensée de la résurrection des corps à la fin des temps joue dans le Quatrième Evangile un rôle capital ; elle constitue le point culminant de l'œuvre salvifique du Christ. C'est ce que met en un relief singulier le miracle de la résurrection de Lazare qui, comme les autres miracles du Quatrième Evangile, est une sorte de para-

Le festin messianique dans l'Ancien Testament.

Dans l'Ancien Testament la première prédiction de la destruction eschatologique de la mort et de la résurrection des morts se lit dans l'apocalypse d'Isaïe dont la date de composition est discutée, mais qui est certainement tardive [33]. Or cette annonce *s'y trouve liée étroitement à celle du festin messianique* : Voici ce texte dont l'importance est considérable :

> Yahvé des armées préparera
> pour tous les peuples sur cette montagne
> un festin de mets gras;
> de mets à la graisse de moëlle,
> de vins décantés...
> Il détruira pour toujours la mort...
> Tes morts revivront, mes cadavres ressusciteront;
> Réveillez-vous et chantez, habitants de la poussière!
> Car ta rosée est une rosée de lumière,
> et la terre enfantera des ombres (Is 25, 6, 8; 26, 19).

Le thème du banquet messianique semble avoir des origines diverses. D'une part le récit yahviste de la conclusion de l'alliance sinaïtique rattache celle-ci à un repas pris en présence de Dieu par Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël (Ex 24, 9-11). D'autre part, au cours de la traversée du désert par les Hébreux, Dieu leur avait procuré la manne et l'eau du rocher. Enfin il y a encore, et peut-être surtout, la tradition israélite des « repas sacrés pris dans un sanctuaire : Gn 31, 54; Ex 18, 12; 1 S 9, 12 sq.; Os 8, 13; Am 2, 8. On sait quelle importance la loi deutéronomique attache à cette pratique : Dt 12, 7, 3; 14, 23; 15, 20; 27, 7. Les liqueurs fermentées peuvent trouver place en ces joyeux festins (Dt, 14, 26), et l'Israélite, qui chez lui se nourrit si rarement de viande,

---

bole en acte (Tatgleichnis, comme dit W. Lutgert, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh, 1916, p. 17). Jésus veut montrer qu'il est actuellement pour tous les hommes la source même de la vie divine et de la résurrection surnaturelle, et cependant c'est une résurrection d'ordre physique qu'il accomplit. Qu'est-ce à dire sinon que la vie divine offerte maintenant aux hommes par le Sauveur doit un jour trouver *son complément indispensable* dans la résurrection glorieuse des corps? Ce n'est pas un hasard non plus si la promesse de cette résurrection est liée à celle de l'Eucharistie. En effet si le Fils de l'homme glorifié, dont la chair est vivifiée par l'Esprit divin (6, 63), doit nourrir les hommes de sa chair et de son sang, c'est pour que le salut atteigne un jour leur être tout entier, non pas seulement leur âme, mais encore leur corps. Aussi Jésus se proclame-t-il tout à la fois la résurrection et la vie des hommes (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή) : cela implique que la vie divine qu'il leur octroie maintenant doit un jour s'épanouir en résurrection de vie (ἀνάστασις ζωῆς). Cfr F. Mussner, ΖΩΗ, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952, pp. 140-144.

33. Cfr à ce sujet *D.B. Suppl.*, art. *Isaïe*, col. 682-684; — *Introduction à la Bible*, t. I, p. 571.

consomme ici la chair des victimes dont une part a été offerte à Yahvé. Aussi est-il évident pour tous que Yahvé, habitant au sanctuaire, reçoit chez lui, à sa table, ceux qui sont venus lui rendre leurs hommages, et ce geste symbolise l'union entre le Dieu de l'Alliance et les Israélites fidèles [34]. »

L'attente du festin messianique est attestée assez souvent dans l'Ancien Testament, sous des formes du reste assez variables. On peut en trouver une première préfiguration dans la prédiction faite par le Deutéro-Isaïe que les rapatriés de Babylone, lors de la traversée du désert, seront nourris et désaltérés miraculeusement par Dieu comme le furent leurs ancêtres du temps de l'Exode :

> Ils n'ont pas eu soif dans la région aride où il les conduisit;
> du rocher il a fait jaillir pour eux de l'eau.
> Sur toutes les routes ils paîtront,
> sur tous les monts chauves seront leurs pâturages.
> Ils n'auront plus ni faim ni soif,
> Car Celui qui a pitié d'eux les guidera
> et les conduira vers les eaux bouillonnantes. (Is 48, 21; 49, 9-10).

Selon son habitude, le Trito-Isaïe reprend ces promesses eschatologiques pour en faire l'application aux seuls justes de la communauté postexilienne profondément divisée :

> Voici que mes serviteurs mangeront,
> mais vous, vous aurez faim!
> Voici que mes serviteurs boiront,
> mais vous, vous aurez soif :
> Voici que mes serviteurs se réjouiront,
> mais vous, vous serez dans la confusion! (Is 65, 13).

Si le Cantique des Cantiques est ce que nous supposons, une allégorie qui, en utilisant le langage de l'amour humain, célèbre, mais comme un idéal beaucoup plus espéré que réalisé, les relations d'amour de Yahvé et d'Israël, c'est ce même festin messianique qui est décrit en 5, 1 ; comme le banquet d'Is 25, 6, il a lieu sur « la colline de l'encens » mentionnée en 4, 6, et qui ne peut être que le site du Temple [35] :

---

34. A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov. I-IX*, dans *R.B.*, 1934, pp. 375-376.

35. Faisant écho à l'exégèse juive (Targum, Rashi), nombre d'interprètes reconnaissent que « la montagne de la myrrhe » et « la colline de l'encens » ne peuvent guère se comprendre que comme une allusion à la colline du temple de Jérusalem; cfr P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1909, pp. 267-268. Un des tout derniers commentateurs du Cantique, H. Ringgren, avoue que c'est bien là le sens littéral normal (*Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther*, Göttingen, 1958, p. 19). Nous avons la joie d'annoncer la publication prochaine dans la collection *Etudes Bibliques* du commentaire de A. Robert sur le *Cantique*; on verra alors, espérons-le, que l'interprétation du poème à partir de la littérature prophétique est pleinement justifiée; les autres exégèses font appel presque toujours à des transpositions, des corrections, voire des mutilations textuelles tout à fait arbitraires.

Je bois mon vin et mon lait,
Mangez, mes amis, buvez,
enivrez-vous, mes bien-aimés!

Le vin et le lait se retrouvent une fois encore, associés à l'eau et au blé, dans l'invitation au festin messianique qui se lit en Is 55, mais alors il est très clair que ces mets, opposés comme ils sont aux satisfactions trompeuses, ont une signification métaphorique et désignent la félicité à la fois matérielle et morale de l'ère messianique promise à ceux qui écoutent Yahvé :

O vous tous qui avez soif, venez aux eaux.
Même si vous n'avez pas d'argent,
venez, achetez du blé et mangez,
venez, achetez du blé sans argent,
sans monnaie du vin et du lait.
Pourquoi dépensez-vous de l'argent pour ce qui n'est pas du pain,
et votre peine pour ce qui ne rassasie pas?
Ecoutez-moi bien et vous mangerez ce qui est bon,
et votre âme se délectera de mets succulents.
Prêtez l'oreille et venez à moi,
écoutez et votre âme vivra;
je vous accorderai une alliance éternelle,
les grâces permanentes de David (vv. 1-3).

Même imagerie dans le Ps 23, dont l'auteur, actualisant manifestement des promesses eschatologiques, notamment celle du bon pasteur et du festin messianique, se représente l'amitié divine dont il jouit présentement sous l'image d'une table abondamment servie :

Yahvé est mon pasteur,
je ne manquerai de rien...
Devant moi tu apprêtes une table
face à mes adversaires (vv. 1, 5).

Le festin messianique dans Jn 6 et dans les synoptiques.

Que le thème traditionnel du banquet messianique soit à la base du discours johannique sur le pain de vie et qu'il y soit lié, comme dans l'apocalypse d'Isaïe, à la destruction eschatologique de la mort et à la résurrection des morts, c'est ce qu'il est superflu de démontrer après tout ce que nous avons dit. Située, ainsi que nous l'avons établi, dans un contexte essentiellement eschatologique, la promesse d'une nourriture qui doit procurer la vie éternelle se rattache certainement à ce thème. Comme les repas sacrés pris dans le sanctuaire qu'évoque le festin messianique, la manducation eucharistique sera celle d'une victime, du Christ immolé au Calvaire pour le salut des hommes : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (livrée) pour la vie du monde » (v. 51). L'assurance « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (v. 35) renvoie explicitement à plusieurs

des textes qui ont été cités plus haut, notamment Is 48, 21 ; 49, 9-10 ; 55, 1-3 ; 65, 13 [36]. La citation de l'Ecriture faite par Jésus en 6, 45 : « Ils seront tous enseignés par Dieu » est un emprunt à Is 54, 13, oracle qui s'inspire lui-même de Jr 31, 31-34, où pour la première fois se fait jour l'idée extraordinaire d'une nouvelle alliance beaucoup plus intérieure que la première, car elle sera écrite dans les cœurs par Dieu lui-même. Or c'est aussitôt après avoir annoncé : « Ils seront tous enseignés par Dieu » que le Deutéro-Isaïe invite à venir participer au banquet messianique (Is 55, 1 sq.). La coïncidence avec Jn 6 est tout à fait remarquable. La formule de réciprocité : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (6, 56) paraît être une intériorisation de la formule traditionnelle de l'alliance : Israël est le peuple de Yahvé, et Yahvé le Dieu d'Israël (cfr Os 2, 25 ; Jr 31, 33 etc.), intériorisation conforme au caractère général de la nouvelle alliance [37].

Que le Christ ait effectivement promis le don de l'Eucharistie à partir de l'attente du festin messianique, il n'y a rien là que de très vraisemblable, si l'on se reporte à la tradition synoptique, où ce thème est abondamment attesté. Il semble déjà impliqué par les repas pris par Jésus avec les publicains et les pécheurs, geste de miséricorde qui signifie que le médecin messianique est venu pour les malades et les pécheurs, et donc que Dieu est décidé à renouer avec eux des relations d'amitié, qu'il les appelle à prendre part au festin eschatologique [38]. En tout cas il est nettement présupposé par le logion sur le vin nouveau qui nécessite des outres neuves, logion commun aux trois Synoptiques : Mc 2, 22 ; Mt 9, 17 ; Lc 5, 37-39 [39].

A l'époque de Jésus, un des symboles les plus courants pour désigner le futur Royaume de Dieu était celui du festin, et c'est ce qui permet de comprendre la réflexion d'un auditeur de Jésus : « Heureux celui qui prendra son repas (ou qui mangera du pain) dans le Royau-

---

36. Comme si souvent, l'Apocalypse se rencontre une fois de plus avec le Quatrième Evangile : 7, 17 renvoie clairement à Is 49, 10 ; cfr aussi 21, 6 ; 22, 17.

37. Est-il besoin de souligner qu'on est aussi loin que possible du mysticisme hellénistique où le myste est censé s'identifier avec la Divinité : tu es moi, et moi je suis toi ? En revanche il convient de rapprocher 6, 56 de la formule de réciprocité de 10, 24 : « Je suis le bon pasteur, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent », où la connaissance réciproque (à entendre au sens sémitique) s'allie au thème eschatologique du bon pasteur, exactement comme dans l'oracle suivant d'Ezéchiel visant la nouvelle alliance : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, je suis avec eux, tandis qu'eux, la maison d'Israël, seront mon peuple..., vous, mes brebis, troupeau que je pais » (34, 30-31). Il faut expliquer de la même manière, à partir de la formule d'alliance et du thème du pasteur, le verset célèbre de Ct 2, 16 : « Mon bien-aimé est à moi et moi à lui. Il paît son troupeau parmi les lis ».

38. Cfr en ce sens E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, p. 56 ; — Y. de Montcheuil, *Mélanges Théologiques*, Paris, 1956, p. 39

39. Cfr J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (traduction S. H. Hooke), Londres, 1955, p. 95.

me de Dieu ! » (Lc 14, 15). Ainsi s'explique pareillement que Jésus lui-même, surtout dans ses paraboles, fasse si souvent appel à l'image du festin pour désigner le futur Royaume de Dieu, soit sous sa forme terrestre (l'Église), soit sous sa forme définitive (la récompense céleste) :

Lc 6, 21 (= Mt 5, 6) : la béatitude des affamés et des assoiffés (celle-ci seulement dans Matthieu) [40] ; Mt 8, 11-12 (= Lc 13, 28-29) : ceux qui, venus de l'Orient et de l'Occident, prennent place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob ; — Lc 13, 16-24 (= Mt 22, 2-10) : les invités qui se dérobent ; — Lc 12, 35-37 : les serviteurs servis par leur maître ; — Mt 22, 11-13 : la robe nuptiale ; — Mt 25, 1-13 : les dix vierges. La formule exclusivement matthéenne « dans les ténèbres du dehors » (8, 12 ; 22, 13 ; 25, 30) présuppose « un festin qu'on se représente naturellement dans une salle brillamment éclairée [41] ». Cfr Ap 3, 20 : le festin des amis du Christ ; 19, 9 : le festin des noces de l'Agneau.

Dans les Synoptiques l'institution de l'Eucharistie dans le cadre d'un repas sacré, qui fut probablement un repas pascal [42], vient s'inscrire tout naturellement dans ce contexte général. Il est donc tout à fait normal qu'en Jn 6 Jésus exploite la même donnée traditionnelle pour préparer ses auditeurs à l'institution du sacrement.

Il ne sera sans doute pas inutile de noter ici un certain nombre de parallélismes remarquables entre Jn 6 et les récits de la Cène. Jean, en écrivant, s'est probablement souvenu de ceux-ci. Nous aurons à reparler dans notre conclusion du couple « manger la chair » « boire le sang » (6, 53, 54, 55, 56) ; ce n'est là qu'une réplique, et même selon certains auteurs, la forme originale des paroles de la Cène relatives au corps et au sang du Christ : à la Cène Jésus a dû dire : « ma chair » : *bisri*, et non « mon corps » [43]. On notera encore que dans le discours johannique comme à la Cène, le drame du Calvaire est annoncé en des termes qui évoquent le sacrifice du Serviteur en Is 53 : « la chair (que je donnerai) pour la vie du monde » (v. 51) est à rapprocher de

---

40. Tandis que la formulation des béatitudes dans Luc vise *tout d'abord* le plan matériel, celle de Matthieu se situe d'emblée sur le plan spirituel. Mais dans Luc le rassasiement promis est nettement messianique et a donc la signification très large qui s'attache aux promesses messianiques, cela d'autant plus que l'Ancien Testament connaissait fort bien le rassasiement spirituel ; cfr par ex. Ps 17, 15. Lagrange dit de Lc 6, 21 : « Tout le monde convient qu'il y a ici place pour un sens plus relevé que le littéral » (*Evangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 187). Dans Matthieu, la faim et la soif de la justice nous paraissent être, non pas le désir d'une perfection plus haute, mais l'attente messianique du don divin de la justice : dans l'Ancien Testament la faim et la soif métaphoriques s'entendent toujours des biens spirituels accordés par Dieu, jamais de la justice que l'homme doit pratiquer.

41. P. Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris, 1930, pp. 47-48.

42. On en discute toujours : cfr tout récemment la prise de position du P. Benoit à propos de l'ouvrage de M[lle] Jaubert sur la date de la Cène : *R.B.*, 1958, pp. 590-594.

43. Cfr J. Bonsirven, *« Hoc est corpus meum », Recherches sur l'original araméen*, dans *Biblica*, 1948, pp. 205-219.

« mon corps donné pour vous » de Lc, 22, 19, et les deux formules, ainsi que « le sang répandu pour beaucoup » (Mc 14, 24 par.), renvoient au Serviteur livré pour les péchés de beaucoup (= de la multitude; en hébreu comme en araméen, « beaucoup » n'est pas partitif, mais exprime une multitude qui peut être ou n'être pas la totalité). L'annonce de la trahison de Judas est commune au discours sur le pain de vie (70-71) et aux récits synoptiques de la Cène.

Plus cachées sont les coïncidences suivantes. Dans le discours sur le pain de vie, le personnage de Moïse, médiateur de la première alliance, est évoqué avec insistance, au point que le v. 50 : « C'est ici le pain (οὗτος ἐστιν ὁ ἄρτος) qui descend du ciel » imite le langage de Moïse en Ex 16, 15 : « C'est ici le pain (οὗτος ὁ ἄρτος) que Yahvé vous donne pour nourriture ». Il en va de même à la Cène. En effet les paroles de Jésus : « Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance » rappellent celles de Moïse lors de la conclusion de l'alliance du Sinaï : « Ceci est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous » (Ex 24, 8). En parlant à la Cène d'alliance nouvelle, Jésus fait allusion à la grande annonce par Jérémie d'une nouvelle alliance (διαθήκη καινή) écrite dans les cœurs par Dieu lui-même : Jr 31, 31-34. Même allusion en Jn 6, 45 par l'entremise d'Is 54, 13.

(à suivre)

*Paris XVIII^e^*
11 rue Georgette-Agutte.

André FEUILLET, P.S.S.
professeur à l'Institut Catholique.

Sens et problèmes du culte

Dans cette atmosphère préparatoire au Congrès eucharistique, au cours duquel l'acte cultuel par excellence doit s'accomplir aux dimensions de l'Eglise mondiale, il est bon de s'interroger sur le sens du culte et sur les problèmes qu'il pose. D'autant plus que nous vivons à une époque qui n'est en aucune manière portée vers le culte, où beaucoup, même parmi les croyants, considèrent pareille démarche avec un certain scepticisme. Nous vivons dans une société qui se signale dans le domaine des réalisations utilitaires et des avantages économiques, dans un monde où l'architecture a pris pour idéal l'objectivité et la fonctionnalité. Ces deux tendances s'opposent, à première vue, à l'idéal du culte. Ajoutons encore que, en matière de religion, aujourd'hui plus que jamais, on est tenté de se renfermer en soi-même et d'éviter autant que possible la publicité. « Dieu et mon âme, et rien d'autre » disait S. Augustin dans sa jeunesse. Cette parole traduit peut-être mieux l'attitude religieuse de la plupart des gens que ne le font les grandes manifestations du culte public.

On peut donc légitimement se demander : Quelle est la raison d'être du culte religieux? Est-il bien nécessaire? Faut-il voir en lui une valeur permanente inséparable de toute religion et en particulier de la religion chrétienne?

I. SENS DU CULTE

Culte, panthéisme et magie.

Avant de répondre à ces questions, disons tout d'abord que l'idée de religion inclut en tout cas et à tout le moins la reconnaissance de l'existence de Dieu. Et si la religion est prise au sérieux, elle comporte en outre la reconnaissance de Dieu comme Principe et Seigneur de toutes choses, comme l'Auteur de l'univers et le Créateur de l'esprit humain. Or, en créant les mille merveilles de la nature, Dieu n'a pas seulement lancé un jeu qu'il joue en quelque sorte pour lui-même et dans lequel il déploie sa richesse, bien au contraire. En donnant la conscience à l'homme, créé en dernier lieu comme couronnement de son œuvre, en lui communiquant un souffle de son esprit, Dieu lui a

---

N.d.l.R. — La *N.R.Th.* remercie le R. P. Jungmann de l'avoir autorisée d'offrir à ses lecteurs la traduction française de la conférence qu'il a faite à la séance inaugurale du Congrès des sciences théologiques, organisé et présidé par Mgr M. Schmaus à Munich du 30 juillet au 3 août, sur le thème : *Le culte et l'homme d'aujourd'hui.* Le texte allemand sera publié dans les Actes du Congrès.

en même temps signifié qu'il veut le dialogue avec sa créature et qu'il attend de l'homme une réponse. Cette réponse a lieu dans le culte, dans l'adoration de Dieu.

Ici, deux précisions s'imposent.

En premier lieu, il n'y a pas de vrai culte là où la divinité n'est pas reconnue comme un être personnel. Elle peut l'être dans le polythéisme : Hector apprend à ses enfants à « lancer le javelot et à vénérer les dieux ». Mais elle ne l'est pas dans le panthéisme, qui identifie Dieu et le monde. Dans le panthéisme, des sentiments religieux sont assurément possibles et ils peuvent même être très profonds : il suffit, pour s'en rendre compte, de lire quelques lignes des poèmes lyriques du jeune Rilke. Ces sentiments religieux peuvent se présenter comme un étonnement devant les splendeurs de la création, comme une plongée dans le devenir incessant et l'efflorescence de la nature, comme un enivrement devant son infinie fécondité. Mais il ne peut être question de culte, car il manque « l'Interlocuteur ». Tout au plus peut-on parler de culte au sens large, comme on parle de culte de la beauté, de culte de l'esprit, de culte de la patrie ou de la nation ou tout simplement de culte de l'homme. Nous avons là un humanisme dans lequel l'homme s'enferme en lui-même et finalement se déifie.

En second lieu, nous devons préciser ce qu'est le vrai culte par opposition à la magie. Ici l'on peut parler d'un interlocuteur, mais ce sont des puissances obscures que l'on doit affronter. On ne trouve plus la soumission à la divinité reconnue comme telle, adorée en tant que sainte, bonne et puissante. Dans le cas de la magie, le monde est peuplé, pour l'homme, de puissances hostiles qu'il doit écarter ou conjurer, qu'il peut se rendre favorables, et même contraindre par des pratiques déterminées; d'où la multiplicité et la richesse des formes dans lesquelles se pratique la magie : signes mystérieux, objets chargés de puissance, formules incantatoires. Mais nulle part il n'est question de culte, car le culte exige toujours soumission à la divinité.

Expression sensible de l'adoration.

Le culte est une adoration de Dieu dans une forme sensible. On peut sans aucun doute adorer Dieu sans exprimer son adoration dans le domaine sensible et visible, car Dieu est esprit et l'âme de l'homme est esprit, souffle de la bouche de Dieu; la prière sans paroles, pur élan de l'âme vers Dieu et abandon à la volonté divine, est même la forme la plus noble et la plus authentique de l'adoration; elle est aussi l'âme de tout culte, de toute manifestation extérieure de l'adoration de Dieu.

Mais il est également requis que le culte se manifeste extérieurement : cette exigence découle de la nature de l'homme, de son être à la fois corporel et spirituel. Cette extériorisation sera plus nécessaire en-

core si l'adoration doit se faire au sein d'une communauté, et d'une communauté qui professe une foi commune. Mais c'est surtout dans le christianisme que l'adoration communautaire de Dieu est requise, car le Christ a fondé une Eglise et a voulu que celle-ci fût dirigée par les ministres qu'il institua. Aussi, les fidèles doivent se rassembler pour se placer sous la conduite de leurs pasteurs et, avec eux, rendre à Dieu un culte commun. Cette démarche spirituelle ne peut se passer de formes expressives qui soient autant de points de convergence pour l'ouïe et le regard attentifs. Ces formes sont la parole, les gestes et le symbole, la disposition de l'espace et le rythme du temps; ce sont précisément les formes du culte, les formes de la liturgie.

Précisons encore : dans le culte il faut qu'arrivent à s'exprimer : d'une part l'univers divin dont on capte et rassemble les rayons, et d'autre part la réponse de l'homme.

Ainsi la religion est toujours, et même en premier lieu, un accueil, un acquiescement. Nous vivons au milieu des œuvres que Dieu a faites et nous nous savons nous-mêmes créatures de Dieu et propriété de Dieu. Nous trouvons l'empreinte de Ses mains créatrices dans tout notre être et dans les innombrables merveilles de la nature, dans toutes les choses dans lesquelles Dieu se révèle mais aussi se cache mystérieusement. Ainsi cherchons-nous dans le culte à saisir ce rayonnement divin qui nous atteint à travers la création, nous cherchons à le retenir dans des paroles et dans des signes qui puissent embrasser sa grandeur mystérieuse et dans des images qui puissent fixer quelques-uns de ses traits. Comme exemple, nous pourrions rappeler la coutume de se tourners vers l'Orient dans la prière et dans le culte. Cet usage qui inspire encore aujourd'hui la construction des églises chrétiennes, connut sa pleine efflorescence dans l'antiquité classique; mais nous le trouvons aussi chez les autres peuples méditerranéens et même chez les peuples d'Asie jusqu'en Extrême-Orient. Lorsqu'on prie ou lorsqu'on édifie un lieu de culte, on choisit la direction de l'Est, où le soleil se lève, où apparaissent les premières lueurs du matin [1]. Car la lumière et le soleil sont les plus claires révélations de Dieu dans la nature. Les temples grecs étaient construits de telle sorte que le premier rayon de soleil matinal entrât par la porte ouverte et tombât sur la statue du dieu. Aujourd'hui encore, dans la mesure du possible, on place à l'Est l'abside de nos églises.

Si, dans les religions naturelles, l'image de la divinité ne peut être saisie que sous des traits pleins d'ombre, elle apparaît avec une tout autre clarté dans la religion révélée. Ici, la Parole de Dieu, d'abord la

1. F. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gesang und Gebet. 2e édition, Münster, 1925.

parole de Dieu dans un langage humain et finalement le Verbe incarné lui-même, est entrée dans l'histoire de l'humanité d'une manière visible et saisissable, à un point déterminé de l'espace et du temps; et depuis lors elle se rend à nouveau visible et perceptible sous des figures multiples. Car l'Incarnation dans le sein de la Vierge a pour conséquence que le mystère de la grâce divine doit se continuer dans des incarnations, dans des épiphanies toujours renouvelées.

Nous ne parlerons ici que des formes d'« épiphanies » proprement cultuelles. Voici tout d'abord le Livre saint où la Parole de Dieu a été consignée. Au moins jusqu'à l'époque de l'imprimerie, le Livre saint, en de nombreux exemplaires écrits en lettres d'or ou d'argent, a été l'objet d'une présentation vraiment cultuelle. On le portait dans les processions comme un symbole du Christ, par exemple le dimanche des Rameaux. Quand la Parole de Dieu contenue dans le Livre était proclamée dans l'assemblée liturgique, on la chantait, et on la chante encore, sur le ton d'une mélodie solennelle. Lorsqu'on entonne ce chant, le Christ est salué comme présent : *Gloria tibi Domine!*

Outre la Parole de Dieu il y a tout le domaine des sacrements. En eux, le salut lui-même est rendu présent et efficace dans la communauté de culte. Car les signes sacrés sanctifient les hommes et les choses. Leur force de rayonnement atteint aussi tout ce qui les entoure. Et cela se passe de façon éminente dans l'Eucharistie. En toute rigueur, ce n'est que le pain et le vin de notre terre qui se trouvent assumés et consacrés dans l'Eucharistie. Mais par une sorte de magnétisme, ce sacrement attire à lui toutes les choses précieuses de la terre et celles-ci forment comme une couronne éclatante, comme un parvis lumineux autour du présent le plus saint que Dieu nous ait fait. Voici le calice d'or qui reçoit le saint Sang, les objets sacrés finement travaillés, les vêtements précieux que le prêtre a revêtus pour monter à l'autel; voici les édifices du culte à l'architecture infiniment variée, depuis la splendide cathédrale jusqu'à la petite église de village, pauvre et pourtant ornée avec un amour touchant. Leurs voûtes se courbent au-dessus de l'espace sacré, le protégeant et le gardant, car dans chacune de ces églises il y a un point où le ciel touche la terre. Car toutes ces expressions sensibles ne sont qu'un reflet du divin qui rayonne sur notre terre : épiphanies de la splendeur de Dieu devenue visible dans la maison de Dieu et accessible dans le culte. C'est avec ces sentiments que déjà dans l'Ancien Testament le psalmiste entrait dans le temple pour y contempler la puissance et la gloire de Dieu : *Ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam* (Ps 62).

Sacrum commercium.

Le culte est un *sacrum commercium* entre le ciel et la terre. Il comprend une parole et une réponse. Il est fait d'un double mouve-

ment : de Dieu et vers Dieu. Le culte désigne principalement la réponse par laquelle l'homme et la communauté humaine se tournent vers le ciel. Cette réponse a lieu tout d'abord dans la prière. Par elle l'homme reconnaît et confesse en face de Dieu qu'il se sait sous la domination de son Seigneur, qu'il sait que les dons de la nature sont des dons divins, qu'il a besoin de ces dons et qu'il est instruit par eux de la bonté de Dieu. Ainsi la prière devient demande ; elle devient gratitude et louange pour la puissance et la bonté de Dieu, panégyrique de sa grandeur. Elle évolue vers les formes élevées de la poésie et du chant ; elle s'exprime dans les gestes corporels, dans l'élévation et l'extension des mains, dans les inclinaisons et les prostrations ; enfin elle atteint son point culminant dans le sacrifice.

Le sacrifice n'est au fond qu'une autre manifestation de la prière, il est la forme de la prière qui s'est comme condensée en un don saisissable [2]. On ne se présente pas seulement devant Dieu avec le geste de la soumission mais avec une offrande qui symbolise l'hommage. Chez les Syriens, même chrétiens, le sacrifice s'appelle simplement *kurobho*, c'est-à-dire approche, ce qui fait que l'on s'approche de Dieu, — du verbe *kerabh*, s'approcher. Dans les anciennes civilisations, il allait de soi que l'on s'approchât du maître avec un présent ; on lui signifiait par là qu'on le reconnaissait comme Seigneur dans le geste même par lequel on lui tendait un cadeau. On sait que, dans les rituels de tous les peuples, les gestes de la prière ont été empruntés et se sont strictement conformés aux gestes de salut et de respect en usage dans les relations humaines, — Heiler [3] a rassemblé sur ce sujet de nombreux témoignages. De même, le sacrifice correspond au présent d'hommage ; il est, au moins dans la majorité des cas, une sorte de présent d'honneur qui dans notre civilisation joue encore un rôle important.

Il est donc conforme à la nature que la réponse cultuelle que nous faisons à Dieu revête des formes sensibles et visibles. Du fait même que la prière passe de la sphère purement spirituelle pour s'objectiver dans le culte, elle ne peut échapper à une certaine matérialisation. Elle doit se concrétiser dans les personnes et dans l'espace sacrés, dans les temps liturgiques, dans des signes et des objets et enfin dans la langue et les offrandes cultuelles. Ainsi le culte se structure en formes visibles et sensibles que l'on transmet et que l'on reçoit.

Le problème fondamental : Intériorité et extériorité.

Mais alors surgit un problème qui est fondamental pour tous les

2. Nous ne soulignons ici qu'un aspect du sacrifice. Pour une analyse plus précise de cette notion du point de vue de la science des religions, voir l'étude de Victor Warnach sur l'essence du sacrifice cultuel dans l'ouvrage collectif *Opfer Christi und der Kirche*, Dusseldorf, 1960, surtout p. 70.

3. Fr. Heiler, *Das Gebet*, 4e édition, Munich, 1921, p. 98-109.

cultes : problème qui réapparaîtra également dans toute une série de questions particulières. Ce problème est le suivant : comment peut-on conserver la forme extérieure sans étouffer l'âme intérieure du culte? Inversement, comment peut-on développer l'esprit intérieur sans faire éclater la forme et laisser libre cours à l'arbitraire? Il est sûr en tout cas que de telles formes sont nécessaires, tout simplement parce que la prière et l'adoration de Dieu en commun sont nécessaires. Assurément, le langage de notre prière consistera toujours en fin de compte « en paroles qui sombrent dans le silence », car en retour Dieu ne donnera pas sa réponse dans des paroles humainement perceptibles. Cependant, les paroles que nous prononçons sont déjà une réponse que nous donnons à Dieu qui nous a parlé et qui nous parle toujours dans la création et dans la révélation historique.

Le culte valorise la personne et la société.

Mais avant d'entrer dans les problèmes particuliers posés par le culte, nous devons encore mettre en lumière sa nécessité et sa signification en partant d'un autre point de vue, celui de l'homme. Il faut faire remarquer combien le culte véritable réagit de façon bienfaisante sur l'homme et sur la société. Une humanité qui prie trouve plus facilement la véritable orientation des tendances intérieures à l'homme et au monde. L'homme qui reconnaît dans la prière la seigneurie de Dieu s'est, au moins radicalement, libéré du culte du moi, il a accepté le théocentrisme comme loi fondamentale de sa vie. Dietrich von Hildebrand a écrit tout un livre pour montrer d'un point de vue psychologique combien la liturgie peut promouvoir la personnalité [4]. La liturgie, dit-il, développe en nous le sens de l'organique, le sens de l'ordre et de la continuité, elle engendre la crainte respectueuse qui est la mère de toutes les vertus.

On peut en dire autant lorsque c'est toute une communauté qui reconnaît dans le culte commun une pareille orientation vers Dieu. Par lui-même le culte public met déjà en œuvre un puissant principe d'organisation de la vie sociale. Le sanctuaire donne à l'espace qui l'entoure un véritable centre de convergence ; le rythme des fêtes successives articule entre eux les instants de la durée et les ordonne vers l'éternité. Dans le culte même on reconnaît la loi suprême qui lie toutes choses. Lorsque la masse sait et professe publiquement que ses intérêts et ses souhaits particuliers sont ordonnés vers cette loi suprême, alors la communauté de culte en éprouve les effets salutaires. C'était manifestement, dans l'ancienne Chine, l'idée sous-jacente à un usage cultuel bien connu. Non seulement les princes du sang devaient à certains jours de l'année sacrifier aux divinités du sol protégeant leur

4. D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit,* Salzbourg, 1933.

domaine, mais trois fois par an l'empereur lui-même, entouré de ses princes et de ses mandarins, entrait dans le temple du ciel pour offrir un sacrifice au Dieu du ciel selon un rite sacré bien déterminé.

II. ANTINOMIES DU CULTE

Si salutaire, si évident et, dans l'ordre du salut chrétien, si obligatoire même que puisse être le culte, pourtant, lorsque nous voulons préciser son image idéale, surtout en ce qui concerne le culte à notre époque, on voit se poser toute une série de questions et de problèmes.

1. *Liberté et formulation.*

Le culte est service de Dieu, il est adoration communautaire de Dieu. Voyons de plus près les éléments de cette définition : d'une part, le culte consiste dans l'adoration, la prière, l'élan de l'âme vers Dieu, mais d'autre part il s'accomplit dans la communauté. Dès lors, cet aspect communautaire ne se présente-t-il pas, à première vue, comme un poids qui va entraver l'élan de l'âme, ne menace-t-il pas de saper par la base l'authenticité de la prière? Nous rencontrons ici l'opposition à l'intérieur de la prière entre ce que l'on a appelé le prophétique et le légal à peine séparable du communautaire. Car une action communautaire doit nécessairement s'accomplir dans des formes prescrites. Or, la prière devrait s'élever spontanément, elle devrait être un libre épanchement du cœur. Elle devrait être portée par une admiration toujours nouvelle devant la splendeur de Dieu, elle devrait toujours s'élever comme une source jaillissante, sans cesse alimentée par un afflux d'eau vive. Notre-Seigneur lui-même réclame une prière en esprit et en vérité, et un des soucis majeurs de son enseignement était la lutte contre le formalisme des pharisiens en vue de promouvoir une intériorité vraiment chrétienne. D'autre part, la prière, comme action cultuelle communautaire, doit être liée à l'espace et au temps. Elle doit être formulée en paroles et même en paroles qui soient adaptées à tous.

De fait, pendant de nombreux siècles, l'Eglise a retenu le principe que les prières du culte soient en chaque occasion librement composées ou du moins puissent l'être par le président de l'assemblée lui-même. Aux V^e^ et VI^e^ siècles à Rome la coutume permettait encore, même sans motif particulier, une nouvelle formulation des oraisons et des préfaces à l'occasion d'une fête. Nous savons qu'à cette époque la même chose avait lieu en Espagne et en Orient. Mais ensuite les formules se sont fixées, elles se sont même figées. La Réforme a tenté de diverses manières de briser cette contrainte. Mais comme il fallait cependant garantir une certaine ordonnance des cérémonies, on vit réapparaître les rituels et les textes plus ou moins fixes. On voulait

la liberté, mais aussi l'ordre; et forcément on en revint aux formules, de sorte qu'ici également la prière liturgique est née de la nécessité du culte. La tension demeure. La prière du culte ne peut pas jaillir dans une liberté incontrôlée du cœur de celui qui prie. Nous devons nous rendre compte que la formulation de la prière doit toujours répondre à une situation bien déterminée et exprimer les sentiments de telle assemblée à telle époque. Les formules liturgiques requièrent une certaine noblesse de langage et la mesure dans l'expression des sentiments. Même la poésie doit, dans le culte, se résigner à admettre certaines limites. L'expression doit être stylisée; le résultat est ce que l'on a appelé le style liturgique.

D'autre part, le liturge lui-même doit être à même de vivifier les formules liturgiques qui lui sont transmises. Il faudra toujours insister sur cette prescription de la Règle de saint Benoît : *Ut mens nostra concordet voci* (chap. XIX).

2. *Simplicité et richesse.*

Parlant du style liturgique, nous nous trouvons de nouveau devant un domaine très vaste. Le culte peut se contenter des formes d'expression les plus simples et à l'origine, en tout cas dans le christianisme, il en fut toujours ainsi. Le langage dépouillé de la prière s'accompagnait de gestes naturels. On se réunissait dans une salle spacieuse autour d'une table ordinaire, le liturge était habillé comme tout le monde aux jours de fête de la vie civile. Plus tard les puritains anglais et en partie les calvinistes ont essayé de ramener la liturgie à ce niveau de simplicité chrétienne primitive. Des murs nus enfermaient l'espace sacré. Comme seule décoration, suspendues à une paroi, les tables de la loi mosaïque avec les dix commandements; pas de statue, pas de luminaire, pas de fleurs, pas d'ornements liturgiques, pas de chants, pas d'orgues, pas de cérémonies, rien que la sobriété des prières récitées et les psaumes de David.

Mais à côté de cela nous trouvons, comme une autre expression possible du culte à l'intérieur du même christianisme, la grand'messe solennelle dans une cathédrale du haut moyen âge ou dans une église baroque : dans l'enceinte sacrée brillent le marbre et l'or, aux murs on voit les images des saints, l'autel s'élève pompeusement jusqu'à la voûte, le clergé a revêtu de splendides ornements et la prière s'échappe en une mélodie solennelle ou se pare des accords du chant polyphonique et de la puissance de l'orgue. Ce n'est pas sans raison que l'on a parlé d'un art total mis au service de la liturgie. Car au centre de la liturgie sont évoqués les thèmes humains les plus importants et tous les arts sont invités à traiter, selon toutes leurs ressources, le sujet le plus sublime qui soit. De ces deux conceptions laquelle est exacte, laquelle correspond à l'essence du culte chrétien?

C'est un fait que la religion chrétienne, avant même d'atteindre les formes somptueuses de la liturgie baroque, a rencontré plus d'une fois d'énergiques oppositions. Déjà l'antiquité chrétienne s'était mise en garde contre une exubérance qui rappelait trop les cultes païens. Pour bien marquer l'opposition aux sacrifices païens, c'est dans la λογικὴ θυσία, dans le sacrifice spirituel que consistait l'idéal chrétien. On rejetait les instruments de musique tels que la flûte et la lyre. Seul le simple chant du peuple à une seule voix et sans accompagnement était considéré comme permis. La langue liturgique devait à coup sûr être pleine de dignité, se couler dans un rythme, mais elle devait éviter les formes poétiques. Tandis que dans les pays du Nord des hymnes et des séquences de forme métrique venaient animer la liturgie, celles-ci restèrent encore interdites à Rome pendant longtemps, jusqu'au-delà de l'an mille. Les images aussi ne purent entrer que difficilement dans la maison de Dieu. En Orient, la querelle des images conduisit à de graves secousses. Quand au moyen âge, sous l'influence de Cluny, l'architecture romane enrichit l'intérieur des églises d'ornementations nombreuses, saint Bernard s'éleva dans une polémique violente contre l'envahissement du sanctuaire par de telles mondanités. Et le courant franciscain lui aussi, spécialement chez les capucins, défendit le principe de la pauvreté jusque dans les églises. Enfin nous ressentons encore aujourd'hui les effets de cette tension. Après la surabondance du baroque, après la reprise des styles historiques, l'appel a été lancé dans le mouvement liturgique contemporain pour une architecture visant à mettre en valeur l'essentiel et à faire ressortir les lignes de structure dans la construction des églises et la disposition de l'autel. Cet appel a été largement entendu. La bruyante musique d'église, si valables que puissent être ses réalisations, a visiblement cédé le pas devant le chant du peuple. Et ce n'est pas par hasard qu'au début du mouvement liturgique de ce siècle on trouve le petit livre de Guardini, *Von heiligen Zeichen*[5], dans lequel l'auteur cherchait à rendre une valeur nouvelle à des gestes très simples comme ceux de se tenir debout, de marcher, de s'agenouiller, de faire le signe de la croix. On se rend de nouveau compte que le vrai culte est plus que l'art et que les arts ne seront les bienvenus que dans la mesure où ils seront prêts à collaborer à l'édification du culte dans un esprit de piété et de soumission. Cela signifie également que les formes extérieures doivent sans cesse revenir à un juste milieu entre la simplicité de l'Eglise chrétienne primitive et les enrichissements de la culture.

Un juste milieu, disons-nous. Car la pauvreté elle-même n'est pas un idéal absolu. Précisément parce que la religion révélée apporte le joyeux message de la grâce divine, parce que la grande prière de la liturgie chrétienne est essentiellement une prière de reconnaissance, une

5. Trad. française : *Les signes sacrés*, Paris, Spes, 1950, 102 p.

Eucharistie, une action de grâces dans laquelle la communauté terrestre doit louer Dieu à l'unisson des chœurs des anges, la langue liturgique ne peut pas rester au stade d'une simple prose. Les arts ont toujours trouvé dans le culte leur principal milieu de développement, ils y ont trouvé la terre nourricière la plus saine pour leur croissance. L'homme de la liturgie est, comme le dit Joseph Pascher, « l'homme qui chante » [6]. Son langage est nécessairement lié à la poésie et au chant et son action devient un jeu sacré devant Dieu, une expression spontanée de la joie et de la paix qu'on a trouvées dans le Christ. L'art et le jeu ne peuvent donc pas être purement et simplement bannis du culte.

A ce propos il est extrêmement instructif de constater que le penchant vers les formes de l'art et du jeu se renforce à mesure que l'on s'éloigne du centre de l'action liturgique pour rejoindre sa périphérie. Tandis qu'à l'autel le célébrant, qui se tient en quelque sorte face à la majesté divine, est lié par des formes strictes (sa parole ne dépasse pas le niveau d'une prose rythmée et son chant reste très simple), le chœur a adopté non seulement l'hymne métrique mais aussi toute la richesse de la musique polyphonique. A l'occasion des grandes solennités, même l'orchestre peut intervenir. Et finalement, à la limite, certaines formes de danses cultuelles ont pu entrer dans les mœurs non seulement dans les cultes non chrétiens mais aussi dans certaines communautés chrétiennes, comme par exemple dans la liturgie éthiopienne. Mais en général, au moins dans le culte chrétien, une certaine zone médiane entre la simplicité et la richesse s'est imposée.

3. *Le sacrement et le jeu.*

Mais voici que surgit une nouvelle question. La liturgie chrétienne est une manifestation de la grâce divine. Son noyau le plus intérieur est sacramentel : c'est le don de Dieu. Les signes sacrés que sont les sacrements renferment des réalités divines ; dans le cas de l'Eucharistie, le Corps et le Sang de l'Homme-Dieu. De même, la parole est sainte et demande le respect parce qu'elle est Parole de Dieu et qu'elle nous annonce l'épiphanie de Dieu au milieu de l'histoire du monde. Ainsi se pose la question suivante : Est-il permis à l'homme de s'emparer de ces réalités sacrées et de les transformer ? Ne doit-il pas se contenter de les transmettre à travers les siècles pour ainsi dire sans les toucher ?

Et nous constatons de nouveau, au cours de l'histoire, une oscillation qui oppose le noyau sacramentel strict au jeu sacré. La Parole de Dieu est transmise ; elle est assimilée ; l'homme dans le jeu sacré cherche à la développer, à faire passer le message dans la vie présen-

6. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, 2e édition, Munster, 1953, p. 295.

te. Les dialogues que nous rapporte l'Evangile, sont répartis en rôles et deviennent représentation dramatique. Le « *Quem quaeritis?* » par lequel l'ange s'adresse aux saintes femmes venues au tombeau (voir le répons de la vigile paschale) devient ainsi le sujet du tout un « mystère ». Le jeu du mystère à son tour se développe, accueille des éléments profanes, se donne dans la langue populaire; il passe le seuil de l'église, on le joue sur la place du marché ou dans l'hôtel de ville où il donnera naissance au théâtre moderne. Au moment où le jeu du mystère se séparait de l'église, il perdait sans doute son caractère cultuel, il n'était plus désormais une action accomplie par la communauté ecclésiale, mais une action de la cité. Il perdait aussi le noyau sacramentel, il n'était plus la représentation d'une réalité présente mais la reproduction avec des moyens humains d'un événement passé du salut. Par contre, il y a quelque chose de grandiose dans ces jeux du moyen âge tardif qui, à la vérité, ne sont plus cultuels, mais gardent cependant leurs liens avec le culte. A cette époque aussi se posait le problème des loisirs. On l'a résolu par le jeu auquel tout le peuple prenait part. Mais en même temps qu'il délassait, ce jeu célébrait les dons les plus précieux que Dieu nous ait faits à nous les hommes et pareil jeu était ainsi un puissant facteur d'éducation très noble.

Au reste, le penchant au jeu scénique est toujours resté vivant même à l'intérieur du culte. Aujourd'hui encore, pendant la semaine sainte, on se répartit les rôles pour le chant de la Passion. En 1957, Antoine Dörrer a publié un intéressant volume dans lequel il fait connaître et commente des textes qui furent intercalés comme supplément dramatique dans la procession de la Fête-Dieu. On les trouve encore en usage aux XVII[e] et XVIII[e] siècles [7]. Les *Autos sacramentales* de Calderon, à l'âge d'or de la littérature espagnole, sont un autre exemple. Sous une forme réduite, pareilles représentations sont encore en vigueur jusqu'à présent. Par exemple, lorsque, au cours de la semaine sainte, on édifie le saint sépulcre, lorsqu'on fête la Résurrection et que l'image du Christ ressuscité apparaît au-dessus du tombeau; ou tout simplement quand la lecture du texte de l'évangile s'accompagne de gestes imitatifs, par exemple d'une génuflexion. Bien plus, au centre même de la liturgie chrétienne, l'action du prêtre reproduit l'action du Seigneur à la dernière Cène. Pourtant ici également une tension demeure. C'est la tension entre le signe sacramentel et sa représentation par des moyens humains.

4. *Le mystère et la raison.*

Le sacrement et le mystère ont encore un autre pôle d'opposition qui est la raison. La raison se refuse à représenter le mystère par le

7. A. Dörrer, *Tiroler Umgangsspiele* (Schlernschriften 160), Innsbruck, 1957.

jeu; elle veut le connaître en le pénétrant et en l'éclairant de toute l'acuité de son regard. De nouveau, une double attitude sera ici possible et, au cours de l'histoire, on a penché tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Dans toutes les religions le culte se présente comme un irrationnel mystérieux, comme l'obscure représentation de ce qui est au-delà de tout concept. Tous les cultes connaissent la coutume de voiler les objets sacrés et l'ἄδυτον. En Orient, l'iconostase soustrait aux regards l'espace réservé à l'autel. Le culte s'accomplit souvent par des gestes et des paroles dont on exige strictement l'observation minutieuse, mais dont le sens n'est plus compris que d'un groupe restreint, s'il l'est encore. Dans le christianisme, on ne trouve assurément nulle part des formes d'expression cultuelles qui furent inintelligibles dès l'origine ou que l'on voulut inintelligibles. Même les sacrements, composés de paroles et de gestes, le sont de paroles et de gestes significatifs qui furent tout d'abord accessibles à tous les participants; mais ils sont chargés d'efficacité divine. Lorsqu'au cours des siècles se modifie le milieu culturel d'où provenaient ces paroles et ces gestes, il a pu se faire, sans qu'apparaisse de contradiction, que les formes anciennes continuent à être en vigueur alors qu'elles n'étaient plus comprises, et qu'elles revêtent pour l'assistance un caractère mystérieux. Il a suffi, semble-t-il, pendant des siècles au croyant de se tenir respectueusement au seuil du sanctuaire et de savoir que Dieu y est proche et qu'il y est adoré. On a vu précisément dans la langue sacrée, dans le latin des prières et des chants, le moyen d'expression adéquat de ce qui devait rester inaccessible à l'intelligence humaine. Des théoriciens de la liturgie comme un Louis Thomassin († en 1695) [8] ou un Abbé Prosper Guéranger († en 1875) [9] ont même soutenu que l'incompréhensibilité de la langue du culte était la meilleure représentation du sacré ou du moins la meilleure garantie que l'on irait à la rencontre du sacré avec le respect qui lui était dû et qu'il ne fallait à aucun prix tenter d'en dégager le contenu en l'expliquant.

Par ailleurs, depuis le XVIII[e] siècle, on présente avec une insistance de plus en plus grande une autre exigence. L'office divin célébré par une communauté en fête doit lui être compréhensible à elle aussi, si l'on veut que le culte ne frise pas la magie. Sans doute il ne peut plus être question de culte véritable quand, au siècle des lumières, on tenta plusieurs fois non seulement de rendre le culte compréhensible jusqu'au dernier mot, mais de le réduire à une sagesse assez plate et à un enseignement moral. L'intelligibilité du culte ne signifie pas nécessairement qu'on nie le caractère du sacré. En tout cas, depuis son origine, la liturgie elle-même exigeait d'être comprise. Ce n'est

8. L. Thomassin, *Traité de l'office divin pour les ecclésiastiques et les laïques*, Paris, 1686.
9. Pr. Guéranger, *Institutions liturgiques*, III, Paris, 1851.

pas en vain que Guardini a consacré tout un chapitre de son livre devenu classique, « *L'esprit de la liturgie* », à établir le primat du Logos sur l'Ethos, de la connaissance sur l'action dans la liturgie. Ce primat du Logos, on devra aussi le reconnaître dans la participation subjective de l'assemblée. Du reste, on ne pourra tracer exactement la frontière entre la raison et le mystère sans tenir compte de l'atmosphère de l'époque. En un siècle où la nature n'a quasiment plus de secrets, où les institutions se rationalisent toujours davantage d'année en année où l'éducation populaire a atteint un degré incontestablement élevé, où l'homme de la plus humble condition voudrait tout savoir, il faut, dans le culte aussi, donner plus de place à la raison.

6. *L'arcane et la publicité.*

A l'antinomie mystère-raison s'en apparente une autre au sein même du culte. C'est l'opposition entre son aspect secret et son aspect public. Par définition le sacré est ce qui ne doit pas être divulgué sur la place publique, ce qui est réservé à ceux qui savent en apprécier la valeur, à la communauté cultuelle ou le groupe plus restreint encore des ministres du culte. Déjà l'espace sacré est réservé et surélevé par rapport au reste de l'espace. Le *fanum* s'oppose au *profanum*; le temple est ce qui a été soustrait, délimité, surélevé par rapport au monde profane. Personne ne peut entrer dans le domaine sacré s'il n'y a été appelé; il en est écarté par la πρόρρησις, c'est-à-dire par un avertissement et une mise en garde. Les actes mêmes du culte seront plus encore soumis à cette loi de l'exclusivité. Ce principe a été appliqué avec une rigueur particulière dans le culte des mystères, dans les cultes des peuples primitifs et dans ceux de l'antiquité gréco-romaine. La discipline de l'arcane, que pratiqua l'antiquité chrétienne, au moins du III^e^ au V^e^ siècle, se situe sur la même ligne. Elle semble bien avoir été adoptée à l'exemple de ces cultes. Des paroles sacrées comme le Symbole des Apôtres et la prière du Seigneur, les livres saints et surtout la célébration de l'Eucharistie elle-même tombèrent sous cette discipline de l'arcane. Puis la discipline de l'arcane disparut; le moyen âge ne connaît aucune séparation entre l'Eglise et le monde; car le monde est devenu chrétien. Depuis lors, nos églises sont ouvertes à tout le monde presque sans restriction. Ainsi notre célébration des saints mystères est entièrement publique.

Entièrement publique, oui; et cependant, aujourd'hui encore, le sentiment de l'arcane n'est pas entièrement disparu. Les célébrations de l'Eglise universelle qui auront lieu au cours de ce Congrès ont été organisées de telle sorte qu'elles s'accomplissent uniquement au sein d'une assemblée sacrée, dans un espace qui pour un court laps de temps est devenu un temple; et le sens de l'arcane a manifestement pesé dans la décision de renoncer à une grande procession à travers la

ville, malgré les souhaits contraires. Sans doute faut-il rechercher sans cesse l'équilibre entre d'une part l'*arcanum*, le sacral, le saint et d'autre part le mondain, le profane. On aura des solutions différentes selon la conception que l'on se fait du sacré et selon la valeur que l'on accorde au monde.

7. Les ministres et l'assemblée.

Mais un autre problème surgit maintenant à l'intérieur de la communauté de culte. L'action cultuelle suppose toujours des ministres qui, à la tête de la communauté, prononcent les prières et accomplissent les actes du culte. La question est donc de savoir de quelle manière l'assemblée participera à l'action cultuelle.

Nous savons tous fort bien quelle évolution profonde a été accomplie sous ce rapport depuis le début du XX^e^ siècle dans la liturgie de l'Eglise catholique. Sans doute on a toujours eu conscience et on a toujours soutenu que l'assemblée des croyants n'est pas seulement une assemblée de spectateurs passifs mais une *plebs sancta*. Précisément, c'est déjà une particularité de l'architecture chrétienne que, à la différence des temples antiques uniquement destinés à abriter la statue du dieu, l'espace est destiné au rassemblement de la communauté. Mais nous étions habitués, encore au début de ce siècle, à ce que la communauté demeure dans une attitude d'adoration silencieuse et ne soit guère autre chose que le témoin de ce qui se passe à l'autel. Le chœur était devenu un théâtre et les membres de l'assemblée étaient réduits à la condition de spectateurs. C'est contre cela que s'est élevé le mouvement liturgique. Dom Lambert Beauduin qui fut son pionnier et qui vient de mourir cette année, en avait exprimé le programme dans les termes suivants : Nous gens d'Eglise, nous les moines, « nous sommes les aristocrates de la liturgie », mais « il faudrait démocratiser la liturgie » [10]. Et cependant il est clair que la liturgie catholique, pour ne parler que d'elle, ne peut pas purement et simplement se bâtir sur des principes démocratiques; ses ministres ne sont pas choisis et investis de leurs pouvoirs d'en bas mais d'en haut, par une consécration.

Mais précisément aussi parce que le peuple est un peuple saint, sanctifié et consacré par le baptême, appelé à prendre part à l'Eucharistie, la tâche nous incombe ici aussi de tracer exactement la ligne de démarcation. Le peuple doit être reconnu comme un acteur du jeu liturgique. A côté de la ligne verticale de l'adoration, il faut aussi accorder à la ligne horizontale de la communauté l'estime qui lui revient. Aussi a-t-on bien dû trouver de nouvelles formes d'expression ou rendre vie à des formes anciennes dans lesquelles la participation

10. Voir les paroles rapportées par Fr. Vandenbroucke, O.S.B., *Dom L. Beauduin et le mouvement liturgique*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 54 (1960), 183-193, surtout p. 184.

du peuple se trouve valorisée : le peuple répond par des acclamations, le peuple intervient dans le chant responsorial des psaumes.

Non seulement la voix du peuple doit trouver place dans un culte vivant, mais sa vie réelle et sa vie dans le temps présent doivent aussi y être insérées. Car les hommes qui forment la communauté cultuelle sont des hommes d'une époque déterminée et d'une civilisation déterminée. Dans le culte, c'est aussi le monde et le temps qui doivent être saisis de façon sensible et portés vers Dieu si l'on ne veut pas que le culte plane en l'air, sans rapports avec le monde et le temps. Précisément, le congrès auquel nous participons montrera sans doute que même le monde de la technique a eu son mot à dire dans sa célébration, pas seulement parce qu'il en a créé les conditions de réalisation mais aussi parce qu'il est entré jusque dans les formules de la prière.

8. *Nature et culture.*

A eu son mot à dire, mais rien de plus. Car nous touchons ici un autre problème qui surgit à l'intérieur de la communauté cultuelle. La liturgie et le culte ont à faire avec ce qui était depuis toujours ; avec ce qui est au-dessus du temps, avec ce qui se répète sans cesse, avec les grandes et permanentes questions concernant la vie humaine. Ils ont à faire avec l'ordre de la nature et l'économie divine. Mais la communauté de culte se modifie, elle change selon les générations et selon les civilisations.

Ainsi dans le culte divin de l'Eglise, la liturgie et le peuple ecclésial s'opposent d'une certaine manière comme la nature et la culture. On ne peut nier une certaine tension et même une menace d'aliénation. D'une part, la liturgie avec ses formes d'expression construites à partir d'éléments primitifs invariables : le pain et l'eau et le vin, la lumière des cierges, les sonneries des cloches, et d'autre part le peuple chrétien qui s'éloigne chaque jour davantage de la nature, à chaque progrès de la technique.

Et cependant il serait manifestement faux de vouloir contraindre la liturgie à adopter les formes et la langue de l'ère technique. Comme il serait également faux de vouloir rappeler le peuple chrétien à un retour à la nature. La tension serait-elle donc insurmontable ?

Non, car en fin de compte la nature reste encore à la base d'une culture fortement dominée par la technique. Même à notre époque la poésie la plus haute prend pour thème les données les plus anciennes : la vie et la mort, la lumière et l'espérance, l'amour et la patrie, les montagnes et les vallées, les nuages et le printemps. Et plus l'homme de la technique s'éloigne de ces réalités naturelles fondamentales, plus vive s'éveille en lui la nostalgie qui le rappelle à ses origines.

9. *Tradition et adaptation.*

Cet enracinement du culte dans le supra-temporel nous conduit à un dernier problème : celui du rapport entre la tradition et l'adaptation, entre le conservatisme et le progrès. Le culte est essentiellement conservateur. Non seulement les objets mais aussi les formes, une fois qu'on les a destinés au service divin, sont consacrés à Dieu ; ils appartiennent à Dieu et on ne peut plus les reprendre. On dit de Julien l'Apostat que lorsqu'il tenta de rendre une vie nouvelle au paganisme, il donna l'ordre aux prêtres des temples de conserver les anciennes formes liturgiques car c'est par l'immutabilité de la forme, pensait-il, que l'on devait honorer l'éternité des dieux [11]. Voilà pourquoi les usages liturgiques restent inchangés durant des générations. Voilà pourquoi nous gardons aujourd'hui encore dans la liturgie catholique une manière de se vêtir dans laquelle survit, à peine modifiée, la manière de s'habiller des jours de fête au temps de l'empire romain, tout comme nous employons encore la langue de Rome. Voilà pourquoi aussi les textes liturgiques en usage pour la prière et pour le chant ont tendance à se transmettre sans modification de siècle en siècle avec la langue qui les enveloppe. Déjà les anciens Hittites employaient pour leurs rites sacrificiels des textes qui à cette époque n'étaient plus compris. On peut en dire autant des Babyloniens lorsqu'ils empruntaient des formules à la tradition sumérienne. Les prières des frères Arvales n'étaient, pour une grande part, plus comprises des Romains de l'époque classique. Ainsi dans notre liturgie romaine le latin s'est conservé comme langue sacrée, bien qu'il ne soit plus compris que d'une partie de l'assemblée.

D'autre part tout culte véritable, et en particulier la liturgie chrétienne, présente une autre exigence : le service de Dieu ne peut pas dégénérer en formalisme mais il doit être l'expression d'une vie intérieure authentique. Et chaque période de renouveau religieux se voit placée à nouveau devant la tâche difficile d'insuffler une vie nouvelle aux formes ancestrales et vénérables que l'on n'ose pas supprimer. Au moins doit-elle surmonter d'une manière ou d'une autre les limites que posent à l'intelligence du culte une langue morte et une culture depuis longtemps disparue. Ainsi parviendra-t-elle à ce que, en toute fidélité à la tradition, le culte puisse être cependant pour la génération actuelle un véritable service de Dieu. La patine des vieilles traditions est une valeur mais la nécessité d'explications historiques est aussi un poids et une entrave pour une célébration vivante.

Il y a donc dans les institutions de la religion et du culte des points centraux et des zones périphériques. Là où le sacré est le plus dense, là où le contact avec le divin est le plus fort, là aussi la persistance sera la plus forte. Antoine Baumstark, qui connaissait fort bien l'his-

11. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 270.

toire de la liturgie et spécialement les rites orientaux, a formulé la loi de la persistance des formes anciennes dans les célébrations liturgiques les plus importantes [12]. Ce n'est pas par hasard que précisément le point culminant de la liturgie chrétienne, la semaine sainte et la nuit de Pâques, est particulièrement riche en usages qui remontent aux premiers temps de l'Eglise. Inversement, les entraves aux modifications sont les moins lourdes dans les domaines périphériques. A ces domaines périphériques appartient, dans la liturgie catholique, le rituel, qui détermine non plus les rites qui s'accomplissent à l'autel, mais les rites par lesquels l'Eglise vient à la rencontre de chaque fidèle en particulier : le baptême, le mariage, le sacrement des malades, l'enterrement, les bénédictions, etc. En ce domaine, notre temps est redevenu particulièrement sensible à la prédominance de l'intelligibilité sur la tradition. En 1949, la Congrégation romaine pour la Propagation de la Foi a prescrit aux évêques de l'Inde de mettre tous leurs soins à faire traduire le rituel dans la langue du peuple [13]. En même temps, la *Collectio rituum* entrait en usage dans les diocèses allemands. Mais il reste significatif que la forme la plus essentielle de chacun de ces rites, par exemple la formulation sacramentelle du baptême et de l'onction des malades ou bien la formule de distribution de l'Eucharistie, soit restée en latin.

*
* *

Ainsi il appartient à l'essence du culte que maintes tensions y soient présentes dont l'équilibre sera sans cesse à retrouver.

En fin de compte il s'agit de la tension entre le ciel et la terre, entre d'une part notre connaissance de Dieu dont l'être nous a été manifesté de mille manières, à la seigneurie de qui nous nous savons soumis, dont nous devons louer la toute-puissance et la sainteté et qui pour nous demeure cependant dans une lumière inaccessible, et d'autre part notre petitesse et notre insuffisance de créatures, l'insuffisance de toutes les formes terrestres d'expression et de culte qui ne dépassent pas un balbutiement même quand nous savons que le Christ se tient à notre tête et que l'Eglise entonne la louange de Dieu comme assemblée appelée par lui. Le culte restera toujours imparfait et inachevé et cependant on pourra toujours dire en toute vérité : *Bonum est confiteri Domino.*

Innsbruck. J. A. Jungmann, S. J.
Siligasse 8.

12. A. Baumstark, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), 1-23.
13. *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (éd. A. Bugnini), Rome, 1953, n. 47.

Dieu, fondement ultime du vrai scientifique [1]

Une réflexion un tant soit peu critique sur les résultats et la méthode de la science doit conduire infailliblement tout esprit ouvert et exigeant à examiner la nature même de l'acte scientifique et les problèmes d'ordre philosophique que la science pose nécessairement.

C'est autour de ces problèmes que, depuis quelques années, se sont élaborées les recherches passionnantes qui relèvent de ce qu'on est convenu d'appeler : philosophie des sciences ou épistémologie. Parmi ces problèmes, il en est un qui nous semble pouvoir servir de point de départ à des cheminements conduisant peu à peu aux perspectives dans lesquelles le problème de l'existence de Dieu doit paraître moins chimérique et gratuit, même à des esprits « *scientifiques* », voire positivistes.

Ce problème qui a été au centre des réflexions de Meyerson, comme il l'est d'ailleurs aussi dans celles de MM. Piaget, Ullmo et de tant d'autres savants ou philosophes des sciences, est celui de l'accord du réel et de la pensée [2]. Ainsi, du fait même d'une réflexion sur la science et de ses présupposés, se pose une question qu'il n'est plus permis de considérer comme un de ces futiles et chimériques problèmes dont s'embarrassent les métaphysiciens !

Sous ce biais, en effet, c'est la science *elle-même* qui conduit à se demander : comment un réel, qui ne dépend pas de ma pensée dans sa structure interne, peut-il être intelligible [3] ? En d'autres termes : com-

---

1. Le titre complet serait plus exactement : Premières approches du problème de l'existence de Dieu comme fondement *ultime* de l'intelligibilité du monde physique et de la vérité scientifique. Nous avons résumé ici des réflexions relatives au premier problème surtout (le fondement de l'intelligibilité du monde matériel) et parues dans les *Archives de Philosophie* (1960). Un essai de synthèse du second problème (le fondement de la vérité scientifique) paraîtra dans le Cahier collectif des *Actualités religieuses,* donnant le texte des communications des *Journées de la Sarte 1960,* dont le thème était l'existence de Dieu (Casterman, 1960).

2. Cfr Emile Meyerson, *De l'explication dans les sciences,* Paris, Payot, 1921, 2 vol. et *Du cheminement de la pensée,* Paris, Alcan, 1931, 3 vol. Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique,* Paris, Presses Univ. de France, 1950, 3 vol. Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne,* Paris, Flammarion, 1958.

3. Einstein n'a-t-il pas écrit : « Man kan sagen das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkeit » (*Physik und Realität* in *Zeitschrift für frei deutsche Forschung,* Paris, vol. I, n.l, pp. 5-19 et n. 2, pp. 1-14). Ce qu'on pourrait traduire en disant : ce qu'il y a d'éternellement incompréhensible dans l'univers, c'est son intelligibilité même. De son côté, Louis de Broglie notait dans *Physique et microphysique* : « La grande merveille dans le progrès de la Science, c'est qu'elle nous révèle une certaine *concordance* entre notre pensée et les choses » (Paris, Albin Michel, 1947, pp. 229-230).

ment et pourquoi se prête-t-il à l'assimilation de l'esprit? Ou si l'on préfère, pourquoi la pensée peut-elle mordre sur le réel et y trouver un aliment qui lui soit « congénital »?

On peut répondre en disant : « le réel est parent de la pensée ». Mais faut-il encore, en ce cas, comprendre exactement de quoi il est question. La parenté du réel avec l'esprit ne peut être rendue possible du seul fait que le monde est pensé, à un moment donné du temps, par un intellect humain, dès que ce dernier, au cours de l'évolution, a pu prendre corps et s'éveiller à sa grande tâche de rationalisation de l'univers. Le problème, notre problème, en tout cas, est celui-là même qui se pose *antérieurement* au rapport que le monde contracte avec l'esprit humain. Avant que celui-ci n'entre en jeu, en effet, et, précisément, pour qu'il soit capable d'accomplir sa tâche, nous sommes obligés de postuler, du côté du réel lui même, un fondement intelligible : le réel doit *pouvoir* être pensé. Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, si l'on veut ne pas se payer de mots, sinon qu'il a un *rapport* à une pensée, une *relation* à l'esprit. Et ce, avant toute apparition de l'intelligence humaine et précisément pour qu'il lui soit possible d'exercer sa fonction. En bref : puisque nous pensons le monde, c'est qu'il est pensable et s'il l'est, c'est une qualité qu'il possède *avant même* que nous le pensions! Il semble bien que nous soyons là devant un des postulats *spontanés* des savants. Ils croient le monde pensable avant même qu'ils ne le pensent, et ils le supposent tel, du seul fait qu'ils s'efforcent de le comprendre. D'où le problème fondamental qu'un Einstein ou un de Broglie se posent dans ces termes : pourquoi le monde est-il intelligible? Quel est le fondement de cette *intrinsèque* intelligibilité qui n'est pas notre œuvre mais que l'acte scientifique comme tel est obligé de postuler?

A la question ainsi posée, il n'est au fond que deux réponses [4]. L'une avec plus ou moins de franchise et de brutalité consiste à revenir en arrière et à nier, ni plus ni moins, l'intelligibilité *intrinsèque* de l'univers matériel et sensible livré aux investigations des savants. L'autre, au contraire, acceptant les données fondamentales du problème telles qu'elles se dégagent d'une réflexion épistémologique sans *a*

4. Nous ne visons pas ici à énumérer toutes les solutions possibles du problème envisagé. Il est évident que l'on pourrait, par exemple, essayer de répondre en faisant appel à la théorie selon laquelle « le monde physique est intelligible non pas à cause d'un créateur intelligent, mais en vertu d'une nécessité abstraite, d'un axiome éternel, d'une loi physique suprême, source de toutes les lois particulières ». On aurait alors affaire à une théorie analogue à celle qu'admettent beaucoup d'athées moralistes, concernant la source de l'obligation morale. Mais, en fait, une telle réponse n'apporte pas une solution *radicale* et la discussion doit pouvoir la *réduire* à l'une ou l'autre des positions absolues auxquelles nous nous tenons dans ces pages. C'est ce qui ressortira, nous l'espérons, du texte de notre collaboration aux *Journées de la Sarte* auquel nous avons fait allusion, en note, plus haut.

priori, ne voit d'explication possible que dans une Pensée transcendant à la fois l'univers matériel et le monde des esprits humains qui en recherchent la compréhension (quelles que soient d'ailleurs les modalités dont on peut revêtir la dite Pensée). En d'autres termes : le problème tourne court et se volatilise ou bien il devient une voie d'accès possible à la saisie d'une Transcendance, dans le sens fort du mot.

Quelles que soient dans leur complexité et leurs implications humaines, les circonstances qui ont fait aboutir actuellement les esprits à ces deux prises de position antagonistes, on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'elles sont commandées, en gros, par une *Weltanschauung* d'ordre idéaliste ou réaliste. Souvent même, elles prennent corps sous la pression directe de systèmes philosophiques très précis, tels, par exemple, l'idéalisme d'un Brunschvicg, ou les idéalismes larvés de certains auteurs « existentialistes ». Et c'est assez compréhensible, puisqu'il est impossible au savant et surtout au philosophe des sciences de ne pas subir consciemment ou inconsciemment l'influence des systèmes philosophiques ou, tout au moins, des courants généraux de pensée de l'époque où il travaille.

Actuellement, les esprits sont donc portés à donner de l'acte scientifique et des interprétations métaphysiques qu'inclut nécessairement sa compréhension, deux solutions radicales. La première arrive à nier toute intrinsèque intelligibilité du réel, du seul fait qu'elle rejette toute antériorité du monde à la conscience humaine; en même temps d'ailleurs qu'elle réduit purement et simplement l'être à la pensée. Ainsi fait un idéalisme absolu.

La seconde accepte, sans arrière-pensée, une antériorité indéniable du réel à l'égard de l'esprit humain, dernier venu dans l'évolution du cosmos, en même temps qu'elle se refuse à résorber totalement le réel dans la pensée ou la conscience. Dans ce dernier cas, il est clair que se pose alors logiquement et sans possibilité d'échappatoire, le problème du fondement d'une intelligibilité jugée intrinsèque à un univers que la pensée humaine ne construit pas dans sa structure de fond, mais qu'elle suppose et dont elle accepte les données.

En bref, ou bien le problème des rapports réel-pensée prend corps en posant la question des raisons de l'intrinsèque intelligibilité du réel, ou bien il s'évanouit purement et simplement, du seul fait que l'être se résorbe sans plus dans la pensée. Mais si l'on est conduit à choisir cette dernière issue, il est impossible de ne pas logiquement se trouver empêtré dans toutes les difficultés, pour ne pas dire toutes les impasses de l'idéalisme. Le solipsisme risque de se faire alors menaçant. Le problème de la Pensée et des pensées, de la Conscience et des consciences ne peut pas ne pas se poser. Et comment le résoudre sans revenir en

arrière [5] ? En tout cas, dès qu'on accepte ces menaces et les impasses où elles pourraient bien conduire, il est évident que le problème de l'accord pensée-réel est résolu, puisque le combat finit... faute de combattants.

Assez voisines de cette solution désespérée, mais en même temps en profonde opposition avec elle, il existe des réponses d'un troisième genre. En tombant dans d'autres difficultés non moins grandes d'ailleurs, elles s'efforcent d'échapper cependant aux pièges de l'idéalisme. Bien sûr, celui-ci a tort, profondément tort. La pensée n'a pas cette immanence et cette intériorité que bien gratuitement il lui prête. Nous sommes nécessairement des « êtres au monde ». Nous y sommes « jetés ». Et s'il s'ouvre à nos investigations, c'est parce qu'il est, et que nous sommes, et que nous nous conditionnons *mutuellement*. L'être ne peut donc se réduire à la pensée. L'existence ne se démontre pas, ne se pose pas, ne se construit pas, elle est « donnée ». On la suppose, l'on « dialogue » avec elle, et son intelligibilité même surgit du dialogue en question. Bien que le réel soit, et qu'il soit essentiellement contingent, c'est donc uniquement la pensée de l'homme qui lui donne son sens ou, si l'on préfère, qui *humanise,* dans tous les sens du mot, le donné en face duquel nous nous trouvons, avec toutes nos tâches et tous nos devoirs. Ainsi l'homme « fait son monde » à travers une histoire qui n'est plus histoire naturelle mais liberté, don de sens et de signification : histoire où la pensée doit jouer des rôles indispensables : entre autres, celui d'édifier le monde de la science en conférant au réel sa véritable intelligibilité.

Dans cet ensemble de perspectives qu'on peut qualifier, si l'on y tient, d'existentialistes, le problème de la science et de sa relation au réel ainsi que celui de l'intelligibilité qu'il convient de conférer à ce dernier semblent plus ou moins se résoudre sous les auspices d'un relativisme, tantôt franchement négateur, tantôt nuancé de simple agnosticisme. C'est ainsi qu'actuellement, à côté d'une totale volatilisation du problème par résorption du monde dans la conscience, on peut se trouver en face de diverses solutions qui s'efforcent de pallier plus ou moins bien les inconvénients trop évidents d'une position aussi radicale. Il faut accepter que quelque chose existe face à l'esprit humain. L'univers matériel n'est pas contesté. Il a son épaisseur propre. Encore plus évidemment doit-on reconnaître un monde des personnes où la pluralité est de règle absolue, puisque la liberté est un des constitutifs propres à chacune d'elle et qu'on ne saurait trop reconnaître et respecter ce bien essentiellement humain. Le solipsisme

5. Qu'on nous permette de renvoyer ici à la critique sommaire que nous avons faite de l'idéalisme dans *Perspectives métaphysiques de l'interprétation ontologique de la connaissance humaine chez saint Thomas, Angelicum,* 1959, pp. 321-342 (cfr p. 339).

est donc (contre l'idéalisme qui voudrait s'y résoudre ou qui en serait menacé) très explicitement et délibérément rejeté. Mais, est-on, pour autant, en possession d'une solution véritable du problème? Si l'on poussait l'adversaire dans ses retranchements, ne se retrouverait-il pas, de nouveau, dans des impasses? Ne pourrait-on pas l'accuser d'adopter lui aussi une position de repli insoutenable et pleine d'équivoques? Car, enfin, il faut être clair et net, dans une matière aussi délicate et grosse de conséquences de tous ordres. Les formules bien balancées et pleines de repentirs ne sont pas ici de saison.

Quand on nous dit, comme M. Sartre : « personne ne croit plus à je ne sais quel accord préétabli entre l'homme et les choses, personne n'ose plus espérer que la nature nous soit accessible en son fond », que faut-il comprendre exactement et quelles peuvent bien être les conséquences d'une position qui prendrait ces paroles à la lettre [6]? Faudrait-il croire que le réel, auquel on se réfère pour admettre qu'il soit, ne serait qu'un « néant de signification », une simple condition préalable aux exercices de l'esprit qui, *seul*, le rendrait intelligible d'une intelligibilité de surface, tandis qu'il resterait incompréhensible en lui-même et peut-être sans *intrinsèque* intelligibilité? Mais dans ce cas, ne sommes-nous pas bien proche d'une réalité *similaire* à celle de la « chose en soi » de type kantien, qu'avec dédain et à juste titre, avait rejeté l'idéalisme absolu, épris de logique et de rigueur [7]. Il faut refuser de souscrire à des compromis qui ne résolvent rien. C'est l'esprit humain qui confère, nous dit-on, un sens aux choses, une signification aux mondes, qu'ils soient ceux de la science et de la morale ou de l'art et de la société. Mais quel est cet esprit, en réalité? Est-ce le mien ou un autre? Celui de telle époque ou de telle autre? A moins que ce ne soit l'esprit humain en soi, la Pensée, la Conscience! Et alors ne sommes-nous pas revenu à une solution équivalente à celle de l'idéalisme? Ou, si toute pensée, en *soi*, est rejetée, comment, je ne dis pas trouver, mais *fonder* les normes (qu'elles soient d'ordre éthique ou logique) et conséquemment échapper au relativisme?

C'est tout cela, peut-être, qui a poussé certains esprits vers des positions moins radicalement négatrices de l'intelligibilité du monde. Une sorte de crainte semble les avoir contraints à se réfugier dans un prudent et souple agnosticisme, parfois explicitement reconnu. En fait, on sent fort bien que rien n'est déterminé d'une façon nette, mis à part le double rejet conjugué de la question fondamentale et de son explication radicale par la Transcendance.

Faudrait-il, comme on l'a fait parfois, mettre dans cette catégorie de penseurs actuels un philosophe comme M. Merleau-Ponty? En tout cas, une chose paraît claire : les pages les plus embarrassées et les

6. Cfr *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 96-97.
7. Cfr *Perspectives...*, pp. 337-338.

moins convaincantes de son œuvre tournent autour de notre problème. On a beaucoup répété, après lui, la fameuse parole : « le monde est un berceau de sens » ! Mais une image aussi ambiguë n'explique rien et laisse tout en suspens. Quant au texte de *La phénoménologie de la perception* souvent cité, qui, relatif à l'idée de vrai en soi, prend pour exemple le triangle et ses propriétés « nécessaires » et finit par tout expliquer par le langage, peut-on dire qu'il apporte une réponse décisive et fondamentale? Le langage n'est-il pas une espèce de *deus ex machina* invoqué croit-on à propos, mais qui pourrait bien en fait susciter plus de questions qu'il ne permet d'en résoudre?

« La parole scientifique est un être culturel qui a la prétention de traduire une vérité de la nature en soi. On sait qu'il n'en est rien et la critique moderne des sciences a montré ce qu'elles ont de constructif [8] ». C'est vite dit, nous semble-t-il. Car à côté de l'indéniable et très patent aspect « constructif » de l'acte scientifique, n'y aurait-il rien d'autre [9]? Quelque chose qui pose une question que ne rejette pas aussi allégrement l'ensemble des épistémologues contemporains, sauf s'ils sont encore sous l'influence d'une pensée comme celle de Brunschvicg ou voisine de celle-ci. C'est-à-dire s'ils se trouvent en fait, consciemment ou inconsciemment, sous l'emprise d'un idéalisme indéniable, même s'il est contesté. Dans le cas de M. Merleau-Ponty et dans ceux qui lui ressemblent, on a une assez pénible impression : celle que donne une position prise en fonction même d'une fin de non recevoir. S'étant délibérément fermé à la solution qu'on pourrait pour faire bref qualifier de « réalisme théiste », on est bien obligé de se rabattre sur autre chose. Et cette chose consiste en des affirmations dont le sens reste profondément ambigu et qui par surcroît ne sont nullement prouvées. Ainsi, M. Merleau-Ponty écrit : « Quand je place hors de l'expérience le fondement de la vérité ou de la moralité, je lâche le vérifiable pour la vérité, c'est-à-dire la proie pour l'ombre. Vérité et valeur ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications et de nos évaluations [10] ». Fort bien. Mais c'est là une position que l'auteur n'a jamais démontrée comme étant la seule valable et l'authentique solution du problème. Doit-on croire qu'elle veut tout simplement prétendre que vérité et valeur sont si bien en dépendance de

8. Cfr *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945, p. 448.

9. Ce qui est parfaitement acceptable, dans la remarque de M. Merleau-Ponty, c'est évidemment sa critique de toute science qui prétendrait atteindre la vérité *ontologique* des choses. Cette prétention est, en effet, inacceptable pour tout philosophe digne de ce nom. Mais, autre chose est de souscrire à cet aspect de la pensée de M. M.-P., autre chose est de refuser, avec lui, une *intrinsèque* intelligibilité du réel (dont les niveaux sont d'ailleurs essentiellement différents selon les disciplines qui scrutent la réalité, sous tel ou tel de ses aspects formels, comme disent les scolastiques).

10. Cfr *Rev. de Métaphysique et de Morale,* 1947 — repris et développé dans *Sens et Non-Sens,* Paris, Nagel, 1948, pp. 190-191.

l'homme qu'il est mesure unique et universelle du monde des normes éthiques ou logiques? Les choses sont moins simples et bien des philosophes actuels des sciences ne voudraient pas souscrire à une affirmation aussi tranchée. Il nous semble qu'en l'occurrence, il n'y a pas de réponse à une question, parce qu'on refuse de la poser. Et on refuse de la poser, parce que tout bonnement on ne voit pas de solution. Et si au fond on n'en voit pas, c'est parce qu'on s'est fermé toute issue. Peut-être ne serait-il pas exagéré de dire : on est prisonnier de ses propres refus et tous les palliatifs qu'on apporte pour voiler une inadmissible démission de l'esprit n'y changent rien!

En face des problèmes relatifs à l'intelligibilité du monde ou, si l'on veut, des questions posées par le désir de trouver un fondement aux vérités scientifiques « découvertes » au contact de l'univers, trois solutions se présentent donc. Premièrement : suppression radicale du problème par résorption d'un terme dans l'autre (être égale conscience), comme chez Brunschvicg. Deuxièmement : refus aussi réel de la question, mais camouflé, que ce soit de la manière propre à Sartre ou à Merleau-Ponty. Ces positions permettent, croyons-nous, de comprendre un certain climat commandant la recherche et la réflexion de plusieurs auteurs connus et actuellement réputés en philosophie des sciences.

Mais tout n'est pas dit pour autant. A côté des solutions dominées par les perspectives plus ou moins idéalistes, on rencontre, chez nombre d'épistémologues et de savants contemporains, des prises de position nettement opposées et qui sont de près ou de loin, sous la mouvance de réalismes peut-être fort divers, mais qui ont en commun ceci au moins : une franche acceptation du problème de l'accord pensée-réel et de son corrélatif : quel est le fondement authentique de l'intelligibilité d'un univers matériel dont les structures et les nécessités intelligibles sont acceptées sans détours comme indépendantes de l'esprit humain?

Nous sommes donc obligés de constater comme un fait incontestable et d'ailleurs incontesté qu'épistémologues et savants se divisent en deux camps : l'un d'obédience idéaliste, dans le sens le plus strict du mot, l'autre d'obédience franchement réaliste (d'un réalisme parfois nettement « naïf »), avec, dans l'entre-deux, tout l'éventail des nuances et des compromissions qu'il arrive souvent à l'esprit humain de prôner.

C'est devant cette situation divisée (qu'il faut bien entériner et contre laquelle nous ne pouvons rien), qu'il est peut-être opportun, si l'on veut avoir plus longtemps et plus sûrement l'audience du public contemporain, de laisser provisoirement de côté les éléments d'une voie vers Dieu qui serait axée sur le problème de l'intelligibilité *intrinsèque* de l'univers matériel, afin de faire porter les efforts dans un tout autre sens : celui que nous allons à présent dégager.

Avant d'y arriver, nous voudrions cependant éviter qu'on ne se méprenne sur notre pensée. Nous voyons parfaitement bien tout le parti qu'une voie d'accès vers Dieu pourrait tirer d'une position réaliste du problème de l'accord réel-pensée et du fondement de l'intelligibilité de l'univers matériel, une fois acceptées sa consistance propre et son indépendance à l'égard de l'esprit humain (dont il est la mesure et non le contraire). Il est donc, croyons-nous, parfaitement admissible d'essayer de remonter de cette situation, et moyennant la reprise en charge *explicite* du problème par une authentique métaphysique, à une Pensée qui explique en profondeur et en dernière analyse l'intelligibilité du monde matériel.

Pour le dire en passant, nous serions alors, semble-t-il, devant une « preuve » qui, pour arriver matériellement au même résultat que la cinquième voie de saint Thomas (La Pensée Première), n'y serait pas moins parvenue par de tout autres moyens. Cette dernière démonstration, en effet, s'effectue en fonction de la cause finale et de l'adaptation des moyens à une fin par un être dépourvu totalement d'intelligence. L'argument que nous aurions pu développer, au contraire, serait resté formellement et explicitement de l'ordre de la causalité exemplaire. C'est à une Pensée divine, dans le cadre d'un *De Ideis* et dans le registre de la participation du vrai, que nous aurions pu aboutir. A sa manière, notre cheminement n'aurait d'ailleurs été qu'une concrétisation de la quatrième voie. Il aurait en effet replacé le problème de la participation au vrai (*secundum magis et minus*) dans un contexte plus accessible. Le fameux principe de la participation aurait joué son rôle fondamental, tout en étant rendu plus saisissable et plus frappant, grâce au contexte qui permettait d'en voir le bien-fondé d'une manière moins abstraite et, si l'on peut dire, dans un « ciel métaphysique » descendu sur la terre des hommes et des savants.

La chose étant ainsi clairement déterminée, si nous croyons qu'il faut aller dans un autre sens, c'est en raison même des divergences relatives à l'interprétation du problème qui divise les savants et les épistémologues. Nous voudrions, en effet, que ceux-là mêmes qui, sans le savoir, sont influencés par l'ambiance idéaliste de certaines sphères scientifiques et philosophiques, puissent nous accompagner dans un nouveau projet, fondé sur un autre postulat scientifique que nous allons brièvement rappeler. Car il est un autre problème que pose au savant la science qu'il pratique et dont, s'il veut bien réfléchir, il lui est impossible de se débarrasser sans lui avoir au préalable apporté une authentique solution.

Il ne s'agit donc plus à présent de l'intelligibilité du réel supposée par le savant, mais bien du fondement réel qui permet aux esprits humains, unis entre eux dans cette merveilleuse entreprise scientifique, de s'entendre et, en conséquence, de la mener à bien dans un accord,

peut-être parfois relatif, mais cependant indiscutable. L'objet scientifique est en même temps à *tous et à chacun.* Tous et chacun y communient le moins inadéquatement possible. En tout cas il ne peut être dit appartenir en propre à tel ou tel. Si grand, en effet, qu'ait pu être le rôle joué par un génie dans la découverte et la formulation d'une vérité scientifique, il ne lui viendra jamais à l'idée que c'est *son* vrai, mais *le* vrai. *Le* vrai auquel il s'est dévoué totalement et qui le domine comme il domine tous ceux-là qui sont aptes à le saisir. La vérité scientifique n'est pas *son* bien, mais un patrimoine commun sur lequel il est impossible à quiconque de projeter indûment ses instincts de propriétaire. N'est-ce pas d'ailleurs une des choses si âprement défendues et revendiquées par les savants (surtout contre le métaphysicien) et dont il leur arrive de se servir comme d'un argument massue pour étayer la valeur de la recherche et de la découverte scientifiques? L'univers du savant est un monde de vérités, régies par des lois impersonnelles et universelles, qui sont, aux différents niveaux où elles se révèlent, celles de l'esprit, de l'Esprit, comme certains même préfèrent écrire. En d'autres termes, l'objet scientifique ne possède pas valeur de vérité pour tel ou tel individu. Pas même pour telle ou telle époque donnée de l'évolution scientifique dans sa marche vers une vérité de moins en moins inadéquate au réel. Car si, comme il appert de l'histoire des sciences, les hypothèses varient et se succèdent indéfiniment, il est impossible de réduire les sciences à cet aspect de leurs efforts. Peut-être serait-il avant tout nécessaire de ne pas oublier certaines règles du jeu qui, elles, exigent stabilité du point de vue de la cohérence interne de la recherche. Ainsi, quand tel physicien formule une équation dont le remaniement pourra être nécessité du fait d'éléments qu'il ignorait et ne pouvait prévoir, il restera vrai que, pour comprendre la première formule et la transformer dans une autre plus adéquate, il sera toujours nécessaire aux physiciens futurs de donner un sens à la première et de la reconstruire logiquement en fonction non seulement de nouvelles données, mais aussi et surtout en fonction des exigences d'un esprit qui a ses règles de recherche et des méthodes auxquelles il doit rester fidèle pour rester cohérent. Il est, en effet, des principes logiques qui nécessitent l'esprit, quel qu'il soit, et rendent possible la mise en commun des éléments qui sont supposés par toutes les constructions de la pensée scientifique. L'acte scientifique est ainsi commandé, sans toujours s'en rendre compte explicitement, par des nécessités intelligibles dont la philosophie des sciences ou la logique s'efforcent de rechercher les raisons prochaines et les fondements éloignés.

Mais s'il en est ainsi, nous sommes infailliblement conduits vers un problème crucial dont l'histoire entière des sciences et de la philosophie prouve l'importance : celui du rapport des intelligences humai-

nes, finies, multiples, imparfaites, contingentes et en perpétuel devenir, avec certaines « nécessités intelligibles » qui dominent le flux des pensées individuelles et leur imposent des normes, si l'on veut, des lois objectives et universelles, en un sens qu'il faut d'ailleurs absolument déterminer et fonder. Il y a dans l'esprit humain une certaine persuasion de la possibilité d'un vrai, *valable pour tous*. Il y a des règles intellectuelles nécessaires et qui restent profondément mystérieuses, du fait qu'elles surgissent grâce à un acte lui-même contingent et qui aurait pu ne jamais se produire.

A nouveau, ne semble-t-il pas que s'ouvre alors une voie vers la Transcendance? Si nos pensées fugaces et passagères (elles qui n'ont certes, rien de nécessaire, puisque nous aurions pu très bien ne jamais exister même si pour nous en rendre compte, nous devons être) parviennent à révéler du nécessaire et à l'enclore dans leurs vases fragiles, n'y a-t-il pas là un mystère? Cette union de la nécessité et d'un certain « en soi » du vrai avec une totale contingence de l'acte qui le révèle en s'y soumettant, ne serait-ce pas un signe de la nécessité d'une Pensée qui ne soit plus seulement recherche mais possession du vrai, d'une Pensée qui soit en un mot *Vérité mesurante* et non plus mesurée?

De ce qui précède, il doit ressortir que l'argument en question ne peut partir des *résultats* de la science actuelle. Cela, en effet, n'a strictement aucun sens. La science comme telle, en effet, ne peut pas prouver Dieu. On l'a dit très justement : tout ce à quoi, par sa propre méthode, elle pourra aboutir ne sera certainement jamais Dieu et celui qui voudrait le croire sombrerait sans le savoir dans une idolâtrie assez naïve [11]! La base première de l'argument auquel nous faisons

---

11. Nous sommes ici parfaitement d'accord avec M. Jean Lacroix quand il écrit : « Quoi que trouve la science, c'est cela précisément que nous refusons d'appeler Dieu », cfr *Le sens de l'athéisme moderne,* Paris-Tournai, Casterman, 1958. Il est bon de méditer les pages saines et libératrices qui développent cette idée, p. 20, sans oublier la note 1. Une telle réflexion ne doit d'ailleurs pas être opposée à celle du Pape Pie XII sur *Les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle* (traduction, parue dans la *Documentation catholique* du 16 décembre 1951, du discours prononcé à l'Académie Pontificale des sciences le 22-11-1951). Il ne faut pas perdre de vue, en effet, la petite incise, au sujet de l'homme de science qui peut, *« quand il pense en philosophe »*, voir que la science découvre Dieu. Cette parenthèse est d'importance capitale. Dans ce sens il faut lire les pages excellentes du chanoine Van Steenberghen, dans la *Revue Philosophique de Louvain,* 1959, pp. 397-414 : *Sciences positives et existence de Dieu.* Sur l'autonomie de la métaphysique à l'égard de la science, voir particulièrement les pp. 402-404. Sur l'impossibilité de preuves *scientifiques* de Dieu, au sens moderne du mot science, voir p. 400 : « Il n'y a donc pas de preuves scientifiques de l'existence de Dieu ».

Notre essai se situe donc à l'opposé de toutes les tentatives de preuves de Dieu qui reposent sur de pures extrapolations scientifiques ou dont les éléments philosophiques ne sont pas suffisamment dégagés et critiqués en eux-mêmes et pour eux-mêmes. On pourrait ici citer des noms connus comme ceux du P. Teilhard de Chardin ou de Lecomte du Noüy. Nous pensons également à un petit essai : *L'astronomie actuelle et la notion de Dieu,* Paris, Paillard, 1958. Son auteur,

allusion devrait être la *nature* même de la science ou mieux celle de l'acte scientifique; mieux encore, c'est la *réflexion sur cet acte*. Réflexion précisément qui peu à peu entraîne à rechercher les implications métaphysiques que cet acte inclut et dont un effort loyal ne peut pas, à un moment donné de son développement, récuser la nécessité. D'une manière plus précise encore et en fonction de ce que nous avons déjà dit : le point de départ d'un argument de ce genre devrait être la réflexion sur les postulats sans lesquels l'acte scientifique devient incompréhensible et perd sa valeur. Postulats dont les *fondements derniers* échappent, en fait, tant à la science qu'à la philosophie des sciences et qui relèvent, à proprement parler, de l'investigation métaphysique.

On voit dès lors combien l'accession au niveau requis se réalise ou, en tout cas, peut se réaliser sans heurt ni violence. C'est pourquoi il semble bien qu'une telle tentative ne serait pas vaine et qu'elle se situerait dans l'axe des nécessités contemporaines. Un tel effort répond en effet à un appel, s'il faut en croire les conclusions de la Commission scientifique de *Pax Romana* [12] et si le R. P. Dominique Dubarle ne se trompait pas en écrivant les lignes suivantes auxquelles nous souscrivons entièrement. A un interlocuteur qui lui parlait d'un « au-delà » de la science qu'il jugeait indéniable et que le savant est obligé d'accepter aujourd'hui comme une nécessité, le Père répondait en ces termes : « J'aimerais alors dire qu'il me semble nécessaire de montrer

---

M. André Giret, est rempli des meilleures intentions, mais la présentation reste trop souvent équivoque. Témoin cette phrase par laquelle débute le livre : « La question de l'existence de Dieu est une étude de philosophie et non pas une question de science pure (ce qui est parfait). Mais elle est *basée* sur les données de la science et plus particulièrement de l'astronomie » (*loc. cit.* p. 17)! Pour une critique modérée mais pertinente de Lecomte du Noüy, cfr D. Dubarle, *Heurs et malheurs d'une synthèse*, dans *Vie Intellectuelle*, 1949, pp. 564-566.

12. Cfr les conclusions de la Commission « scientifique » de *Pax Romana* 24-31 juillet 1959), dans *Bulletin de l'Union catholique des scientifiques français*, n° 52, sept-oct. 1959, pp. 12-15. On lit, p. 14 : « Souvent de l'investigation scientifique même se dégagent des problèmes *philosophiques* qu'une séparation simpliste entre science et philosophie nous feront méconnaître ». On peut songer ici au mot de Maine de Biran : « Il est des problèmes que la science pose, mais qu'elle ne peut résoudre ». Encore faudrait-il ajouter, pour être tout à fait formel, que c'est *le philosophe*, réfléchissant sur des données scientifiques, qui *seul* les pose vraiment sur leur terrain propre et dans toute leur acuité métaphysique, ou à tout le moins philosophique. A cet égard le texte de M. Gilson nous paraît précieux : « On ne transcendera jamais le scientisme, ou le pseudo-positivisme de nos contemporains, à partir d'une notion de l'univers empruntée à la science même. On le voit bien aux mésaventures des savants qui, faute de consentir à philosopher, se contentent de rêver librement à des au-delà de la science déjà faite. Ils n'aboutissent ainsi qu'à la vérité du genre *science-fiction*, la moins amusante de toutes. Mais il est tout aussi vain, pour le philosophe lui-même, de prétendre se guider au-dessus de la science en redistribuant les concepts qu'il lui doit et en se contentant d'en « parler » autrement qu'elle. Vouloir transcender la science sur le terrain de la science, c'est en appliquer les méthodes sur un terrain où elles n'ont plus d'emploi » (*Souvenir de Bergson*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, 1959, p. 134). On ne saurait mieux dire.

à l'esprit scientifique moderne que, si elle existe, cette ouverture de la science sur quelque chose qui ne peut être dit science, doit cependant se faire connaître *de l'intérieur de la science, par une sorte de réflexion de la science elle-même sur elle-même.* Autrement dit, il est nécessaire que le savant qui fait telle et telle recherche, qui arrive, en suivant telle ou telle procédure, à tel ou tel résultat, s'interroge sur la puissance de cette procédure et découvre alors les ouvertures sur l'au-delà de la science en réfléchissant sur cette puissance même en interrogeant scientifiquement les conditions et les issues globales, pour arriver à comprendre d'où il tient les fondements ou éventuellement les limites internes de sa capacité scientifique [13] ».

Il nous semble que ces lignes du R. P. Dubarle sont assez claires pour qu'il soit interdit au lecteur d'imaginer que c'est le savant, en tant que tel, qui peut s'élever alors à une preuve de Dieu. Nous aurons l'occasion d'y revenir *ex professo* un jour : il n'est de démonstration de Dieu que d'ordre métaphysique. Aussi bien la preuve que nous avons ici signalée résulte-t-elle essentiellement et formellement d'une réflexion métaphysique proprement dite, portant sur l'acte scientifique et ses implications, elles aussi, d'ordre strictement métaphysique. Et c'est parce que le climat contemporain de la pensée est celui où la valeur de la science et les recherches sur sa méthode et ses postulats sont dominantes que nous croyons qu'on ne saurait y attacher trop d'importance.

La Sarte Huy. Fr. Jean-Dominique Robert, O.P.

---

13. *Vers une science de la méthode* (reproduction d'une conversation enregistrée par la R.T.F. et dirigée par Pierre Spiriot), dans *La table ronde*, 1959, n° 134 (février), p. 163. Sur le mauvais usage des résultats de la science dans des essais de preuves de Dieu qui ne peuvent qu'avorter, cfr D. Dubarle, *Conscience chrétienne et Univers*, dans *Conscience chrétienne et Dimensions de l'Univers* (*Lumière et Vie*, n° 17, 1954, pp. 116-142). Pages courageuses et lucides.

Béatifications récentes

(18 février 1951 - 5 décembre 1954)

La procédure canonique de la béatification, telle qu'elle est appliquée de nos jours, date de 1634. La première personne béatifiée formellement suivant cette procédure est François de Sales, dont la béatification date du 8 janvier 1662. Il y a donc à peu près trois siècles que la Congrégation des Rites instruit des procès de béatification selon une procédure inchangée pour l'essentiel.

Onze cent quatre-vingt-quatorze personnes ont été béatifiées de cette manière, mais le rythme des béatifications s'est prodigieusement accéléré, au point que la plupart des bienheureux sont montés sur les autels tout récemment. On a béatifié beaucoup plus de personnes entre 1951 et 1960 qu'entre 1662 et 1850, donc beaucoup plus en dix ans qu'en deux siècles. Qu'on veuille être attentif au fait que 93 % des béatifications ont été promulguées depuis un siècle.

Depuis la dernière chronique parue dans cette revue cent dix-neuf personnes ont été béatifiées; ce sont celles qui ont été proclamées bienheureuses entre 1951 et 1960.

Voici quelques indications biographiques et bibliographiques sur chacune d'entre elles. Ces indications sont brèves non seulement à cause du grand nombre des bienheureux à passer en revue, mais aussi à cause de l'obscurité de la vie de beaucoup d'entre eux, qui se sont signalés seulement par leur mort. C'est encore une caractéristique des béatifications récentes que de promouvoir surtout des causes de martyrs. Sur les cent dix-neuf personnes, dont il va être question, cent et une sont mortes martyres; c'est quatre fois plus en dix ans que pendant les deux siècles qui ont suivi 1662.

18 février 1951 : Bienheureux Albéric Crescitelli, prêtre et martyr.

A propos des canonisations, dans un article précédent, j'ai fait remarquer que les Italiens fournissaient le plus fort contingent de saints; ils fournissent relativement beaucoup moins de bienheureux, parce qu'il y a très peu de martyrs italiens. Il y a notamment quinze fois plus de martyrs français que de martyrs italiens. Il y en a pourtant quelques-uns, tel Albéric Crescitelli. Il naquit le 30 juin 1863 à Altavilla Irpina, quatrième de onze enfants. Il entra à quinze ans au séminaire de l'Institut Pontifical des Saints-Pierre-et-Paul et des Saints-Ambroise-et-Charles pour les missions étrangères. Ordonné prêtre le 4 juin 1887, il eut un début de ministère mouvementé : à peine arrivé dans sa bourgade natale, une épidémie de choléra se déclare, qui le voit plusieurs mois au chevet des malades. Il arrivera en Chine le 18 août de l'année suivante, pour y mener la vie d'un bon missionnaire. Il aurait passé inaperçu, s'il n'était tombé entre les mains des Boxers. Ces énergumènes xénophobes le maltraitèrent honteusement avant de lui trancher la tête près de Yen-Tsé-Pien, le 21 juillet 1900.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XXXXIII, 1951, pp. 45-46, 159-163, 165-168; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1091 (25 mars 1951), col. 321-324. — G. Mencaglia, *Il servo di Dio padre Alberico Crescitelli, martire della Cina,* Milan, 1930; L. M. Balconi, *Il beato Alberico Crescitelli del P.I.M.E. martire della fede in Cina,* Milan, 1950; J. Simon, *Sous le sabre des Boxers,* Lille, 1955.

3 juin 1951 : Bienheureux Pie X (Joseph Sarto).

On trouvera quelques indications sur Pie X, parmi les notices des saints canonisés. Cette canonisation date du 29 mai 1954 (voir *N.R.Th.*, 1960, pp. 721-722).

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XXXXIII, 1951, pp. 462-476; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1097 (17 juin 1951), col. 705-720.

15 avril 1951 : Bienheureux François-Antoine Fasani, O.F.M. Conv.

Il ne faudrait pas croire qu'on a béatifié tant de personnes depuis un siècle parce qu'il y aurait plus de vertu de nos jours que jadis. Beaucoup de bienheureux ont attendu un siècle ou davantage les honneurs des autels. C'est ainsi que Donat Fasani naquit à Lucera le 6 août 1681 dans une famille très modeste, qu'il quitta dès quatorze ans pour entrer dans l'ordre des Mineurs Conventuels. C'était un homme remarquable : ordonné prêtre à Assise le 11 novembre 1705, il devenait ensuite lecteur en philosophie, puis maître en théologie. Comme supérieur local et provincial, il réforma énergiquement les abus de ses confrères; mais il n'était pas connu que pour sa sévérité : il se dévouait aussi aux pauvres et aux prisonniers, payant de sa personne. Il est mort dans sa ville natale, le 29 novembre 1742.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XXXXIII, 1951, pp. 226-228, 270-274, 280-282, 291-293; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1097 (17 juin 1951), col. 725-726. — L. M. Berardini, *Il beato Francesco Antonio Fasani dei Frati Minori Conventuali*, Rome, 1951.

29 avril 1951 : Bienheureux Martyrs du Tonkin.

1) Joseph-Marie Diaz Sanjurjo, O.P. Le premier des vingt-cinq martyrs du Tonkin, morts sur le territoire de l'actuelle république populaire du Vietnam, est Joseph Diaz Sanjurjo, Espagnol, né près de Lugo en 1818. Entré chez les Frères Prêcheurs en 1842, il fut ordonné prêtre dès 1844, parce qu'il venait d'un séminaire diocésain. Après quelques mois aux Philippines, il débarque au Tonkin, où il est rapidement sacré évêque pour être coadjuteur du vicaire apostolique Mgr Marti, auquel il succède en 1852. La nomination d'un nouveau mandarin, soucieux de faire du zèle, mit fin à sa carrière le 20 juillet 1857 : après deux mois de prison il est décapité.

2) Melchior Garcia Sampedro, O.P., successeur de Mgr Sanjurjo, eut une existence presque pareille. Espagnol également, il est né près de Cienfugos en 1821; il passe aussi par le clergé diocésain, qu'il quitte pour l'ordre des Frères Prêcheurs. Bref séjour aux Philippines, bientôt vicaire provincial au Tonkin, il est sacré évêque en 1855, comme coadjuteur de Mgr Sanjurjo. Il est arrêté en 1858; vingt jours de prison et le 28 juillet, il meurt décapité après avoir été écartelé.

3) Dominique Mâu, prêtre dominicain indigène décapité le 5 novembre 1858.

4) Dominique An-Khám, chef de village, père de famille, décapité après quatre mois de prison, le 13 janvier 1859.

5) Luc Cai-Thin, fils du précédent, père de famille, arrêté, emprisonné et exécuté avec son père.

6) Joseph Cai-Tà, père de famille, riche notable, arrêté, emprisonné et exécuté avec les deux précédents.

7) Dominique Câm, prêtre diocésain indigène, décapité le 11 mars 1859.

8) Thomas Khuông, prêtre diocésain indigène, décapité le 30 janvier 1860.

9) Joseph Tuân, prêtre dominicain indigène, décapité à l'âge de cinquante ans dans le courant d'avril 1861.

10) Joseph Tuan, laïc marié, exécuté à trente-six ans le 7 janvier 1862.

11) Laurent Ngôn, père de famille, emprisonné deux fois, exécuté le 22 mai 1862.

12) Joseph Tuc, dix-neuf ans, décapité le 1er juin 1862.

13) Dominique Ninh, vingt et un ans, décapité le 2 juin 1862.

14) Paul Doung, laïc, arrêté, battu, affamé, décapité le 3 juin 1862.

15) Dominique Toái, père de famille, brûlé vif le 5 juin 1862.

16) Dominique Huyên, père de famille, brûlé vif en même temps que le précédent.

17) Pierre Dûng, laïc marié, brûlé vif le 6 juin 1862.

18) Pierre Thuân, laïc marié, brûlé vif en même temps que le précédent.

19) Vincent Duong, laïc, brûlé vif en même temps que les deux précédents.

20-24) Dominique Nguyên, Dominique Nhi, Dominique Mao, Vincent Tuòng, André Tuòng, riches laïcs mariés, arrêtés, emprisonnés et décapités ensemble le 16 juin 1862.

25) Pierre Da, soixante ans, laïc brûlé vif le 17 juin 1862.

Ces vingt-cinq martyrs ont été sélectionnés parmi les mille trois cent quinze victimes du règne de Tu-Duc. Ils appartenaient aux missions dominicaines (on s'en aperçoit aisément au prénom le plus donné...). On remarquera qu'aucune femme n'a été retenue dans la liste, bien qu'on y trouve plusieurs laïcs mariés. Les motifs de la persécution sont inextricablement mêlés de politique et de religion, mais les causes finalement retenues sont de celles où l'élément religieux est suffisamment apparent. Ainsi, lorsqu'on arrêta Joseph Tuan, on voulut le faire piétiner une croix; cet humble paysan s'agenouilla devant elle et dit : « Tu es ma force ». On ne le lui pardonna pas.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XXXXIII, 1951, pp. 140-142, 229-230, 305-310, 379-381; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1096 (3 juin 1951), col. 700.

6 mai 1951 : Bienheureuse Placide Viel.

Placide est le nom de religion d'une petite paysanne, Eulalie Viel, née à Quettehou près de Coutances le 26 septembre 1815, qui entra à dix-huit ans chez les Sœurs des Ecoles Chrétiennes de la Miséricorde en leur maison-mère de Saint-Sauveur-le-Vicomte. La fondatrice, sainte Marie-Madeleine Postel, vivait toujours; elle pressentit rapidement le savoir-faire de la nouvelle recrue et lui fit compléter son instruction. Lorsqu'elle eut résolu d'en faire une maîtresse des novices, les sœurs de la première génération s'offusquèrent, se sentant sans doute plus de droits et de capacités que la nouvelle venue. La fondatrice tint bon, mais éloigna momentanément la sœur Placide, en lui confiant la charge de trouver de l'argent pour la congrégation... Lorsque sainte Marie-Madeleine Postel mourut, elle devint donc supérieure générale à sa place, comme prévu; mais la vieille garde ne désarma pas, soutenue par l'aumônier. La Mère Placide avait pour elle l'avenir (elle avait trente et un ans), mais il lui fallut attendre onze ans avant de pouvoir se débarrasser des intrigues qui paralysaient son gouvernement. C'est dire sa patience et sa grandeur d'âme. Mais à quelque chose malheur est bon : empêchée d'agir à son poste de générale, elle s'habitua à courir les grand'routes. C'est ainsi que les trente-sept maisons de sa congrégation voyaient leur nombre croître jusqu'à cent et cinq. Les religieuses qui chercheraient une patronne entreprenante peuvent s'adresser à la bienheureuse Placide Viel, dont la « déconcertante simplicité » et l'aisance « modeste et désinvolte » (ce sont les mots

de Pie XII) tournaient tous les obstacles. Elle mourut à Saint-Sauveur-le-Vicomte le 4 mars 1877.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XXXXIII, 1951, pp. 287-289, 297-298, 364-369, 435-437; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1097 (17 juin 1951), col. 719-722. — L. Canuet, *Bonne Mère Placide*, 1925; P. de Crisenoy, *La vénérable Placide Viel*, Coutances, 1942.

20 mai 1951 : Bienheureux Julien Maunoir, S.J.

Beaucoup de saints ont vécu surmenés, mais le bienheureux Julien Maunoir est un des recordmen du genre; mais quel remune-ménage spirituel là où il est passé! C'est un Breton, né le 1er octobre 1606 à Saint-Georges-de-Reintembault (Ile-et-Vilaine). Elève des Jésuites de Rennes, il entre dans la Compagnie de Jésus. Régent à Quimper, il fait la connaissance de son confrère le P. Bernard et de dom Le Nobletz, qui l'aiguillent vers l'apostolat des missions bretonnes. Il hésitera entre la Bretagne et le Canada jusqu'à la maladie qui suivit son ordination sacerdotale. Rentré à Quimper en 1640, il commence un apostolat missionnaire, d'abord contrarié par les autorités ecclésiastiques et les Jésuites de son collège qui n'apprécient que modérément les innovations. Son succès sera tel, qu'à part quelques obstinés, il ralliera tout le clergé breton, qui fut d'ailleurs le premier bénéficiaire de son ministère. Pendant plus de quarante ans le Père Maunoir, entouré d'innombrables collaborateurs, va sillonner la Bretagne. Il faut imaginer le Père s'installant dans une bourgade avec une trentaine de prêtres, organisant des cérémonies liturgiques et paraliturgiques géantes, apprenant les cantiques qu'il a composés, commentant ses *taolennou*, tableaux énigmatiques figurant les mystères de la foi, processionnant, restaurant les chapelles et les calvaires et finalement établissant dans la ferveur des populations entières; ses mises en scène pittoresques ne doivent pas donner le change : prêtres et laïcs étaient durablement transformés. Il mourut à la tâche, à Plévin près de Carhaix, le 28 janvier 1683. Les événements qui suivirent sa mort ont quelque chose de médiéval. Les Jésuites voulurent ramener son corps à Quimper. La population de Plévin refusa. L'évêque la menaça d'excommunication; elle résista. L'évêque dut céder.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLIII, 1951, pp. 178-183, 225-226, 428-431, 437-440; *Doc. cath.*, t. XLVIII, n. 1097 (17 juin 1951), col. 721-726. — R. P. Boschet, *Le parfait missionnaire ou la vie ardente du R. P. Julien Maunoir*, Paris, 1697; G. Le Roux, *Recueil des vertus et miracles du R. P. Julien Maunoir*, Saint-Brieux, 1848; A. Sejourné, *Histoire du vénérable serviteur de Dieu Julien Maunoir*, 2 vols, Poitiers, 1895; M. Questel, *Un apôtre de la Bretagne, le vénérable P. Julien Maunoir*, Paris, 1921; M. Le Berre, *Un grand missionnaire breton, le vénérable Père Maunoir*, Rennes, 1931; P. d'Hérouville, *Une vocation d'apôtre, la jeunesse du vénérable Julien Maunoir*, Saint-Brieuc, 1931; P. d'Hérouville, *Le Vincent Ferrier du XVII^e siècle, le vénérable P. Julien Maunoir*, Paris, 1932; adapté en italien par A. M. Lanz, Rome, 1951; L. Kerbiriou, *Les missions bretonnes*, Brest, 1934; R. de la Chevasnerie, *Le « Tad Mad », Vie du Bienheureux Julien Maunoir, S.J.*, Dinard, 1952; F. Renaud, *Michel Le Nobletz*, Paris, 1955. — Ajoutons quelques articles de revue, parus à l'occasion de sa béatification : H. Pinard de la Boullaye, *Julien Maunoir et Nicolas de Beauregard. Leur vœu de tendre à la perfection*, dans la *Revue d'Ascétique et de mystique*, t. XXVII, 1951, p. 260-267; L. De Coninck, *Les méthodes pastorales du Bienheureux Julien Mauoir*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 1060-1070; J. Rouanet, *Le Bienheureux Julien Maunoir et les équipes sacerdotales au XVII^e siècle*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 603-614; A. M. Lanz, *L'apostolo delle Bretagna, Il Beato Giuliano Maunoir, S.J.*, dans la *Civiltà Cattolica*, 1951, p. 475-483; F. Segura, *Un apostol de Bretaña, El*

P. Julián Maunoir, dans *Razon y Fe,* 1951, p. 643-651; R. Rouquette, *Les « Deux Etendards » en Basse Bretagne. Le Bx Julien Maunoir, 1606-1683,* dans les *Etudes,* 1951, p. 40-59.

4 novembre 1951 : Bienheureuse Thérèse Couderc.

A Sablières en Ardèche naquit le 1er février 1805 Marie-Victoire Couderc. A l'âge de vingt et un ans, elle rencontra un pieux abbé, qui avait fondé la congrégation des Sœurs institutrices d'Aps, où elle entra et prit le nom de Sœur Thérèse. Elle fut envoyée bientôt à La Louvesc pour y tenir une maison sui generis où l'on donnait la classe en hiver et que l'on transformait en centre d'accueil pour femmes en été. Cela risquait trop de tourner à la pagaille pour que la Sœur Couderc ne cherche une solution de type religieux : elle se proposa de ne plus recevoir que les femmes qui accepteraient de faire une retraite sous son toit. C'était donner à la congrégation une toute nouvelle orientation. Le fondateur étant mort, la Mère Couderc se tourna vers les Jésuites pour obtenir une direction. Saint Ignace de Loyola était peu favorable à l'immixtion de ses fils dans les affaires des religieuses et la suite de cette histoire ne lui donne pas tort. Les Jésuites acceptèrent. La Louvesc est en quelque sorte leur fief depuis la mort de saint François Régis... Ils commencèrent par diviser la congrégation en deux : les enseignantes d'un côté, et le Cénacle de l'autre avec la Mère Couderc et celles qui s'occuperaient de l'œuvre des retraites. C'était une décision raisonnable, mais le Père Fouillot fut moins heureux lorsqu'il poussa de saintes âmes qu'il dirigeait aux postes de commande, refoulant la fondatrice comme une incapable. Ce fut un beau gâchis, une première fois en 1839, quand il fallut faire déposer une supérieure générale, promue en six mois et liquidée en onze mois de gestion stupide, puis une seconde fois — car le bon Père semble n'avoir rien appris — en 1855, lorsque sa candidate à la direction faillit faire sombrer la congrégation, qu'elle sauva en s'en allant, déçue de n'avoir pas été élue supérieure. Ces gaffes eurent au moins un effet heureux : celui de faire descendre la Mère Couderc dans l'humilité et le détachement héroïque. Elle passa ses dernières années dans des charges obscures, sourde et presque paralysée; seule éclatait la ferveur de sa prière. Elle mourut à Lyon le 26 septembre 1885 et fut enterrée à La Louvesc.

Bibliographie : *A.A.S.,* t. XXXXIII, 1951, pp. 289-291, 487-488; t. XLIV, 1952, pp. 23-30; *Doc. cath.,* t. XLVIII, n. 1086 (14 janvier 1951), col. 61; n. 1093 (22 avril), col. 512; n. 1110 (16 décembre), col. 1561-1566. — A. Bessières, *La mère Thérèse Couderc,* Namur, 1924; H. Perroy, *Une grande humble, Marie Victoire Thérèse Couderc,* Paris, 1928; M. Santolini, *Per farsi santi, la venerabile Teresa Couderc,* Rome, 1939; J. Dehin, *L'esprit de la vénérable Mère Thérèse Couderc, fondatrice de l'Institut de Notre-Dame de la Retraite du Cénacle (1805-1885),* 1947; M. E. Pietromarchi, *La beata Teresa Couderc, fondatrice della Congregazione de N. S. del Cenecolo 1805-1885,* Rome, 1951; L. De Coninck, *La Bienheureuse Thérèse Couderc et les Exercices Spirituels de S. Ignace,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* t. 74, 1952, pp. 49-63; A. Combes, *La Bienheureuse Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle* (Coll. Les grands spirituels), Paris, 1956.

4 mai 1952 : Bienheureuse Rose Venerini.

Elle était amoureuse. Le garçon mourut. Elle entra au couvent... C'est à peu près ce qui est arrivé à Rose Venerini, fille d'un médecin de Viterbe, née en 1656, à cela près qu'elle ne trouva pas le couvent qui lui plut et qu'elle en ouvrit un selon ses idées. C'était une école pour petites filles, non point pour celles des riches — elles n'en manqueront jamais — mais pour celles des pauvres. On

la critiqua naturellement, parce que son enseignement était gratuit, parce qu'elle, femme, osait donner l'instruction chrétienne aux gamines, parce qu'elle conduisait les enfants à l'église des Jésuites... Elle trouva un protecteur et un bailleur de fonds en la personne du cardinal Marc-Antoine Barbarigo. Elle put multiplier ses écoles et former des institutrices, dont sainte Lucie Filippini, laquelle, après quelques années, fonda une congrégation religieuse à elle, les *Maestre Pie Filippini*. La succession de sainte Lucie n'était pas commode : en 1707, Rose vint reprendre l'école qu'elle avait fondée à Rome, mais les élèves firent la grève et elle dut s'installer ailleurs... Elle restera pourtant à Rome où elle recevra les encouragements de Clément XI. Elle y rédigea les constitutions de sa famille religieuse, dont les membres ne devinrent canoniquement des religieuses qu'en 1941, car elle n'avait pas voulu de vœux publics. Les *Maestre Pie Venerini* dirigeaient quarante écoles quand elle mourut le 7 mai 1728.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLIV, 1952, pp. 288-290, 387-388, 405-409, 427-429; *Doc. cath.*, t. XLIX, n. 1132 (19 octobre 1952), col. 1333. — A. Andreucci, *Ragguaglio della vita della Serva de Dio Rosa Venerini, viterbese, istitutrice delle Schole e delle Maestre Pie*, Rome, 1732; E. Valentini, *Vita della serva di Dio Rosa Venerini*, Rome, 1917; G. V. Gremigni, *La beata Rosa Venerini*, Rome, 1952; M. E. Pietromarchi, *Vita della beata Rosa Venerini fondatrice delle Maestre pie*, Rome, 1952; P. Chiminelli, *Profilo della beata Rosa Venerini, antesignaria della scuola femiminile italiana*, Naples, 1953.

18 mai 1952 : Bienheureuse Marie du Sacré-Cœur (Raphaëlle Porras y Ayllon).

Une famille riche. Des enfants très nombreux (de dix à treize selon les auteurs). La cadette naquit à Pedro-Abad en Andalousie, le 1er mars 1850. A l'âge de vingt-cinq ans, elle entrait avec une de ses sœurs au noviciat de la congrégation de Marie-Réparatrice (celle d'Emilie d'Oultremont) à Cordoue. Quelques mois après, le siège épiscopal de Cordoue fut occupé par un personnage qu'il est difficile de qualifier tout en restant charitable. Toujours est-il qu'il chassa les religieuses étrangères du couvent des Réparatrices et voulut imposer aux novices espagnoles une règle de son crû. Raphaëlle et sa sœur étaient à deux ou trois jours de leur profession. Pouvaient-elles émettre des vœux selon une règle qu'elles avaient eu à peine le temps de lire? Leur aumônier les tira d'affaire : il les fit partir nuitamment avec quelques compagnes et ils quittèrent le diocèse... Foudres de l'évêque, qui traita l'aumônier de suspens et les bonnes sœurs de fugitives. L'aumônier en mourut. Son remplaçant fut un Jésuite, qui connaissait le droit canonique mieux que l'évêque de Cordoue, et n'eut pas de mal à faire admettre que, pour être fugitives, il fallait avoir émis des vœux de religion... Il leur obtint la protection du cardinal Moreno et les Réparatrices du Sacré-Cœur purent s'installer pacifiquement à Madrid et y prospérer. L'adoration du S. Sacrement, l'enseignement et les retraites partagaient leur temps. L'approbation de la congrégation par Rome en 1886 les obligea de changer de nom; elles s'appelleraient désormais les Ancelles du Sacré-Cœur de Jésus. La Mère Raphaëlle-Marie du Sacré-Cœur fut élue supérieure générale et en 1890 réussissait une fondation à Rome, malgré l'opposition du cardinal-vicaire, grâce à l'appui d'un cardinal jésuite... Tout faillit être mis en question par sa sœur aînée, dont le caractère entreprenant avait déjà provoqué d'innombrables tensions. La Mère Raphaëlle avait assez de force d'âme pour pratiquer la non-violence. Elle démissionna et fut remplacée par son aînée. Il lui restait trente-deux ans à vivre, qu'elle passera complètement oubliée au couvent de Rome, pendant que sa congrégation croissait d'année en année. Le 6 janvier 1925, elle mourut. On se souvint alors qu'elle était la fondatrice.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLIV, 1952, pp. 291-292, 437-438, 455-460, 473-477; *Doc. cath.*, t. XLIX, n. 1132 (19 octobre 1952), col. 1333-1334. — E. Roig y Pascual, *La Madre Maria del Sagrado Corazón de Jesus (Rafaela Porras y Ayllón)*, 2e éd., Barcelone, 1940; L. Castano, *Un'ostia di riparazione, la beata Raffaella Maria del Sacro Cuore, fondatrice delle ancella del Sacro Cuore di Gesù 1850-1925*, Rome, 1952; F. Camba Messaguer, *La serva di Dio, Raffaella Maria del Sacro Cuore di Gesù*, Rome, 1945.

8 juin 1952 : Bienheureuse Marie-Bertille Boscardin.

A Brendola, au nord-est de l'Italie, le 6 octobre 1888 naissait Annette Boscardin, l'aînée de trois enfants. A seize ans, elle demanda à son curé pour devenir religieuse. Il la présenta à un premier couvent qui n'en voulut pas. Il était de notoriété publique, il est vrai, qu'on l'appelait l'« oie »... Les Sœurs de Sainte-Dorothée à Vicence furent plus perspicaces et l'acceptèrent. Mais cette perspicacité connut des éclipses, car c'est notamment par leur pieuse incompréhension que ses supérieures la conduisirent à la sainteté. Quand l'obéissance ne l'expédia pas à la cuisine ou à la buanderie, Sœur Marie-Bertille fut une excellente infirmière, qui se tua à la besogne. Elle est morte à Trévise des suites d'une opération le 20 octobre 1922. Elle venait d'avoir trente-cinq ans.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLIV, 1952, pp. 286-288, 438-439, 522-527, 539-541; *Doc. cath.*, t. XLIX, n. 1132 (19 octobre 1952), col. 1334-1335. — G. De Mori, *Suor Boscardin delle Dorotee ospitaliera, eroina di carita*, Vicence, 1923; F. Talvacchia, *Suor Bertilla Boscardin*, 1923; E. Federici, *La Beata Maria-Bertilla Boscardin*, 2e éd., Vicence, 1952.

22 juin 1952 : Bienheureux Antoine-Marie Pucci.

Eustache Pucci était le deuxième des sept enfants du sacristain de Poggiole di Vernio; il est né le 16 avril 1819. Il entra à dix-huit ans au noviciat des Servites à Florence, où il reçut le nom d'Antoine-Marie. Il prononçait ses vœux solennels et recevait le sacerdoce en 1843. Il fut envoyé à Viareggio, où il demeurera jusqu'à sa mort, le 12 janvier 1892, âgé de soixante-treize ans. On peut sans doute se sanctifier partout : Antoine-Marie Pucci se sanctifia comme vicaire, puis curé d'une plage mondaine (il est vrai qu'elle était moins à la mode de son temps qu'aujourd'hui...). Son zèle apostolique ne craignait pas les innovations. C'est ainsi qu'il passe pour avoir ouvert la première colonie de vacances pour enfants; pour être un des tout premiers en Italie à avoir appuyé une conférence de saint Vincent de Paul; pour avoir organisé des œuvres de jeunes et d'adultes préfigurant l'action catholique. Il fut un temps supérieur de la communauté de son ordre à Viareggio et provincial de 1884 à 1890.

Trois épidémies de choléra lui permirent d'exprimer sa charité et les secousses qui ébranlèrent la papauté (qu'on fasse attention aux dates) son attachement au Saint-Siège.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLIV, 1952, pp. 293-294, 488-489, 573-578, 587-589; *Doc. cath.*, t. XLIV, n. 1132 (19 octobre 1952), col. 1336. — *Un apostolo della carità*, Viareggio, 1920; I. Felice, *Il curatino santo : B. Antonio Maria Pucci dei Servi di Maria*, Florence, 1952; F. M. Ferrentini, *Il « curatino », B. Antonio Maria Pucci, dei Servi di Maria, parroco di S. Andrea in Viareggio*, Rome, 1932; *Un capitolo inedito nella vita del beato A.M. Pucci O.S.M., ricavato del suo epistolario*, dans *Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria*, t. V, 1953, pp. 95-112.

7 novembre 1954 : Bienheureuse Marie-Assunta Pallotta.

Une Italienne encore, aînée de cinq enfants, Marie-Assunta Pallotta est née à Force, près d'Ascoli Piceno, le 20 août 1878. Elle était trop pauvre pour entrer en religion, incapable de payer la dot. Un *monsignore* romain réussit à la faire admettre chez les Franciscaines Missionnaires de Marie. On l'occupa à des travaux manuels. Elle demanda le service des lépreux comme tant de ses consœurs. On l'envoya en Chine. Elle s'employa à la cuisine de l'orphelinat de Tong-Eul-Keou. Quelques mois après son arrivée, elle mourait du typhus, après deux de ses compagnes, le 7 avril 1905, âgée de vingt-six ans.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLVI, 1954, pp. 737-739, 742-743; t. XLVII, 1955, pp. 38-33; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1196 (3 avril 1955), col. 431-432. — De Loppinot, *Sœur Maria Assunta, franciscaine missionnaire de Marie*; C. Salotti, *Suor Maria Assunta Pallotta,* Rome, 1925; adapté en français, Woluwé-Bruxelles, 1930; B. Bazzochini, *Sœur Maria Assunta,* Québec, 1923; *Bienheureuse Maria Assunta,* 1954.

21 novembre 1954 : Bienheureux Jean-Martin Moyë.

Si la stabilité était une vertu, Jean-Martin Moyë n'eut certainement pas été béatifié. Il partage, avec saint Antoine-Marie Claret, le privilège d'avoir eu une carrière zigzagante. Il est né à Cutting (Moselle), le 27 janvier 1730, sixième de treize enfants. Humanités chez les Jésuites, séminaire à Metz, prêtre diocésain en 1754. Vicaire à gauche et à droite, il fonda la congrégation des Sœurs de la Providence, chargée d'écoles primaires autour de Metz. Directeur spirituel au grand séminaire, il est mis à pied après la publication d'un tract où il s'attriste sur le sort de beaucoup d'enfants mourant sans baptême, à cause de la négligence des responsables (entendez des curés). Vicaire une nouvelle fois, il se vit interdire sa paroisse à cause d'un rapport déformé reçu à l'évêché sur son compte. On ne lui confie plus d'emploi. Il fonde de nouvelles écoles, puis s'en va à Saint-Dié diriger le séminaire, mais l'établissement ferme après un an. Il part pour Paris et entre dans la Société des Missions Etrangères. Mais il ne s'attarde pas au séminaire et revient relancer les écoles de ses Sœurs de la Providence. En septembre 1771 il part pour la Chine, mais l'escale à l'île Maurice le met en présence des Malgaches; il faut le dissuader de ne pas partir en mission vers Madagascar. Arrivé en Chine en septembre 1772, il va s'installer dans le Sé-Tchoan. Il apprend rapidement le chinois et se met à rédiger des prières dans cette langue. Il groupe de pieuses filles pour leur donner la responsabilité des écoles, sur le modèle qui lui a déjà réussi en Lorraine. Mais son zèle austère devient encombrant pour certains de ses confrères. Après dix ans la situation lui paraît intenable et il se réembarque pour la France en juillet 1783. Il lui faut un an pour rentrer à Paris, où ses supérieurs lui réservent un accueil extrêmement frais. Il est pratiquement mis en disponibilité et retourne au pays natal s'occuper de la congrégation qu'il a fondée et prêcher des missions. Il était sans rancune : il envoyait de larges aumônes au Sé-Tchoan et tenta sans succès d'ouvrir une école pour garçons à Cutting, qui eut été une sorte de petit séminaire pour les Missions Etrangères. Mais les événements politiques — 1789 — bouleversent ses projets et ses fondations. Il émigre à Trèves, fuyant la tourmente révolutionnaire. C'est là qu'il mourut du typhus le 4 mai 1793. Sa congrégation survécut : la *Providence de Portieux* et les *Sœurs de Saint-Jean de Bassel* en sont les deux branches principales. Il est permis de croire qu'il doit sa béatification à un ancien élève de ses filles en leur école de Rome, Eugène Pacelli.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLVI, 1954, pp. 734-737, 739-740; t. XLVII, 1955, pp. 33-39; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1196 (3 avril 1955), col. 432-434. — Ecrits : *Le*

dogme de la grâce, 2 vols, Nancy, 1774; *Relation de ce qui m'est arrivé en Chine pendant dix ans*, 1784; *Le directoire des Sœurs de la Providence de Portieux, contenant les ouvrages écrits pour elles par M. Moyë*, éd. Puy Pény, 1858, 2e éd. par J. Marchal, 1874. — J. Marchal, *Vie de M. l'abbé Moyë, de la Société des Missions Etrangères, fondateur de la Congrégation des Sœurs de la Providence en Lorraine et des Vierges chrétiennes directrices des écoles des filles au Su-tchuan en Chine*, Paris, 1872, rééd. 1947; L. Guiot, *La mission du Su-tchuan au XVIIIe siècle. Vie et apostolat de Mgr Pottier son fondateur*, Paris, 1892; A. G. Foucault, *Le vénérable Jean-Martin Moyë, fondateur des sœurs de la Providence*, Lille, 1929; G. Goyau, *Un devancier de l'œuvre de la Sainte Enfance, Jean-Martin Moyë, missionnaire en Chine (1772-1783)*, Paris, 1937; F. Antonelli, *Disquisitio circa fontes historicos causam respicientes et circa quasdam peculiares animadversiones super virtutibus*, Vatican, 1944; R. Plus, *Jean-Martin Moyë, des Missions Etrangères, fondateur des Sœurs de la Providence*, Paris, 1947; J. M. Leclerc, *Le Bienheuerux Moyë, auteur spirituel. Essai bibliographique*, dans *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, 1955, pp. 339-349; 1956, pp. 16-20, 49-59; J. M. Leclerc, *Jean-Martin Moyë et le clergé messin de son temps*, *ibid.*, 1954, pp. 305-314, 332-345; 1955, pp. 22-26, 56-63; Id., *Missions prêchées par le Bienheureux Moyë à Rahling et Sarralbe au début de la Révolution française*, *ibid.*, 1955, pp. 141-144.

5 décembre 1954 : Bienheureux Placide Riccardi, O.S.B.

Au moyen âge les saints bénédictins ne se comptent pas, mais depuis des siècles, il n'y en a plus. Jamais une canonisation de Bénédictin n'a été proclamée depuis la Renaissance. Peut-être cette espèce de tradition va-t-elle être interrompue; en tout cas, l'ordre de saint Benoît possède désormais un candidat à la canonisation. Thomas Riccardi est né à Trevi le 24 juin 1844, dans une famille de riches commerçants, qui lui firent donner une bonne éducation. Une retraite chez les Jésuites le décida, à vingt-deux ans, à se présenter chez les Bénédictins de Saint-Paul-hors-les-murs, où il reçoit le nom de Placide. Sa formation fut interrompue par un séjour en prison comme déserteur. Il prononce ses vœux solennels et est ordonné prêtre en 1871. On le charge de s'occuper des élèves de l'école abbatiale, mais il se fait chahuter, au point qu'on n'insiste pas. On le nomme confesseur d'une communauté féminine qui a besoin de réforme; il a plus d'autorité dans ce milieu et y ramène la discipline. Là-dessus un peudo-extatique entre dans son abbaye et divise la communauté en partisans et opposants. Il est du groupe des opposants et la Congrégation des Evêques et Réguliers lui donne raison en le nommant maître des novices. Après deux ans, il retourne chez ses moniales. Enfin, en 1894, il est nommé au poste qui lui convenait et dont il rêvait : on l'envoie desservir l'église et le pèlerinage de Farfa en Sabine. Il peut y vivre, au moins en semaine, comme un ermite médiéval. Cela dura, sans interruption notable, pendant dix-huit ans. Comme sa santé déclinait, on lui envoya finalement un aide, dont la psychologie approximative parvint à couler le pèlerinage en six mois; ce bon moine faillit d'ailleurs s'en apercevoir lorsque des fidèles voulurent l'assommer. Le pauvre Dom Placide ne supporta pas l'aventure : une attaque d'apoplexie le paralysa pour quelques années, qu'il passa courageusement à Saint-Paul-hors-les-murs, où on l'avait ramené. Il y mourut le 15 mars 1915.

Bibliographie : *A.A.S.*, t. XLVI, 1954, pp. 732-734, 741-742; t. XLVII, 1955, pp. 39-45; *Doc. cath.*, t. LII, n. 1196 (3 avril 1955), col. 434-436. — I. Schuster, *Profilo storico del beato Placido Riccardi*, Milan, 1955; trad. franç., Paris, 1957.

(à suivre) P. DELOOZ, S. J.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile oecuménique du Vatican.

Au cours des dernières semaines, *L'Osservatore Romano* a publié la liste des prélats et ecclésiastiques, séculiers ou religieux, que le Saint-Père a choisis comme membres ou consulteurs des diverses Commissions préparatoires au Concile.

Commission centrale

Nous avons indiqué naguère quels en étaient les MEMBRES (*N.R.Th.*, 1960, 749). Conformément à l'art. 11 du Moto proprio « *Super Dei Nutu* » du 5 juin 1960 (*N.R.Th.*, 1960, 746), le Souverain Pontife a désigné comme CONSEILLERS de cette Commission (*O.R.*, 17 juillet et 16 sept. 1960) les prélats suivants qui, pour la plupart sont les Assesseurs ou les Secrétaires des diverses Congrégations romaines :

Leurs E. Rev.mes NN. SS. Joseph De Costa Nunes, Vice Camerlingue de la Sainte Eglise Romaine; Pierre Parente, Assesseur du S. Office; Joseph Ferretto, Assesseur de la S.C. Consistoriale; Pierre Sigismondi, Secrétaire de la S.C. de la Propagande; Antoine Samoré, Secrétaire de la S.C. pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires; Angelo Dell'Acqua, Substitut de la Secrétairerie d'Etat;

le R.P. Acace Coussa, des Basiliens d'Alep, Asssesseur de la S.C. pour l'Eglise orientale;

leurs E. Rév.mes NN. SS. César Zerba, Secrétaire de la S.C. des Sacrements; Pierre Palazzini, Secrétaire de la S.C. du Concile;

le R.P. Paul Philippe, O.P., Secrétaire de la S.C. des Religieux;

leurs E. Rév.mes NN. SS. Henri Dante, Secrétaire de la S.C. des Rites; Dino Staffa, Secrétaire de la S.C. des Séminaires et Universités; Victor Bartoccetti, Secrétaire du Tribunal de la Signature; François Brennan, Doyen de la S. Rote; Pierre Sfair; Pie Paschini, Recteur Magnifique Honoraire de l'Université Pontificale du Latran; Silvio Romani, Sous-dataire;

NN. SS. Arthur Wynen et Albert Canestri, auditeurs émérites de la S. Rote; Mgr Alfred Cavagna; Joseph Rossi, Régent de la S. Pénitencerie; François Tinello, Régent de la Chancellerie Apostolique;

les RR.PP. D. Pierre Salmon, O.S.B., Abbé de Saint-Jérôme de Rome; Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.; Albert Vaccari, S. J.; Anselme M. Albareda, O.S.B., Préfet de la Bibliothèque Vaticane.

Commission théologique (*O.R.*, 18-19 juillet, 18 août et 16 sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN. SS. François Carpino, archev. de Monreale; Marcel-Marie Dubois, archev. de Besançon; Alfred-Vincent Scherer, archev. de Porto Alegre; Albert Stohr, archev. de Mayence; Lionel Audet, év. aux. de Québec; Franjo Franic, admin. ap. de Split; Jacques E. Griffiths, év. aux. de New York; Joseph Schröffer, év. d'Eichstätt; Jean-Joseph Wright, év. de Pittsburg; Maxi-

me Hermaniuk, archev. de Winnipeg pour les Ruthènes; Platon V. Kornyljak, exarque apost. pour les ukrainiens et ruthènes de rite byzantin résidant en Allemagne;

NN.SS. Lucien Cerfaux; Joseph Fenton; Salvatore Garofalo; Gérard Philips; Antoine Piolanti; Michel Schmaus; Charles Journet;

M. le Chanoine A. Michel;

les RR.PP. Charles Balić, O.F.M.; Louis Ciappi, O.P.; Edouard Dhanis, S. J.; Rosario Gagnebet, O.P.; Louis Gillon, O.P.; François Hürth, S. J.; Jacques Ramirez, O.P.; Augustin Trapé, O.E.S.A.; Damien Van den Eynde, O.F.M.;

M. l'abbé Charles Colombo.

Consulteurs :

NN.SS. André Bride; Jean Brinktrine; Arthur Janssens; Georges Jouassard; Héribert Schauf;

les RR.PP. Anastase du Très S. Rosaire, O.C.D.; Marcel Bélanger, O.M.I.; Yves Congar, O.P.; Dander, S. J.; Henri de Lubac, S. J.; Laurent di Fonso, O.F.M.Conv.; Emmanuel Doronzo, O.M.I.; Bernard Häring, C.SS.R.; Alexandre Kerrigan, O.F.M.; Bonaventure Kloppenburg, O.F.M.; Michel Labourdette, O.P.; Lécuyer, C.S.Sp.; Herménégilde Lio, O.F.M.; Léon-Ambroise Ondrak, O.S.B.; Amédée Rossi, C.M.; Joachim Salaverri, S. J.; Dominique Unger, O.F.M.Cap.; Jean Witte, S. J.; Barthélémy Xiberta, O.Carm.;

MM. les Abbés Ignace Backes; Dominique Bertetto, S.D.B.; Georges Castellino, S.D.B.; Philippe Delhaye; René Laurentin.

Commission des évêques et du gouvernement des diocèses (*O.R.*, 30 juillet 1960).

Membres :

Leurs E. Rév.mes NN. SS. Emile-Maurice Guerry, archev. de Cambrai; Casimir Morcillo Gonzalez, archev. de Saragosse; Philippe Nabaa, archev. de Beyrouth pour les Melchites et de Gibail; Herménégilde Florit, év. coadj. de Florence; Michel Browne, év. de Galway et de Kilmacduagh; Georges-Léon Pelletier, év. de Trois-Rivières; Léon-Joseph Suenens, év. aux. de Malines; Joseph Piazzi, év. de Bergame; Antoine Khoreiche, év. de Saida pour les Maronites; Joseph Gargitter, év. de Bressanone; Albert Castelli, év. tit. de Jéricho; Jean-Joseph Krol, év. aux. de Cleveland; Raul Primatesta, év. aux. de La Plata; Georges P. Dwyer, év. de Leeds; Pierre Veuillot, év. d'Angers; Mathias Wehr, év. de Trèves;

Mgr Joseph Pasquazi, auditeur de la S. Rote;

M. le Chan. Fernand Boulard, de l'archidioc. de Paris;

le R.P. Félix Cappello, S. J.

Consulteurs :

Leurs E. Rev.mes NN. SS. Marie-Joseph Lemieux, archev. d'Ottawa; Justin-Daniel Simonds, év. aux. de Melbourne; Michel-Darius Miranda y Gómez, archev. de Mexico; Guillaume Brady, archev. de Saint-Paul du Minnesota; Helder Pessóa Cámara, év. aux. de Saint-Sebastien de Rio de Janeiro; Jérôme D. Hannan, év. de Scranton; Narcisse Jubany Arnau, év. aux. de Barcelone; Paul Correa León, év. de Cúcuta; Thomas G. Muldoon, év. aux. de Sydney; Albin Mensa, év. d'Ivrea;

les RR.PP. Emile Lucchesi, Abbé de Vallombreuse; Wilfrid-Joseph Dufault, Supérieur Général des Augustins de l'Assomption; Gennaro Fernández du Sacré-Cœur, Procureur Général des Récollets de Saint-Augustin; Jacques Martegani,

S. J.; Gommaire Michiels, O.F.M.Cap.; Charles Szrant, C.SS.R.; Tite de Saint Paul de la Croix, C.P.

Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien (*O.R.*, 18 août 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rev.mes NN. SS. Charles de Provenchères, archev. d'Aix; Raphaël Baratta, archev. de Pérouse; Louis Hudal, év. tit. d'Ela; Sahag-Laurent Koguian, vicaire patriarcal de Cilicie pour les Arméniens du diocèse de Beyrouth; Guillaume Philbin, év. de Clonfert; Ernest A. Primeau, év. de Manchester;

NN.SS. Pierre Mattioli; Charles Lefebvre; Martin Giusti; Joseph D'Ercole; Henri Hoffman; Louis Piovesana;

M. le Chanoine Guillaume Onclin;

les RR.PP. Marius Pinzuti, Olivétain; Louis Bender, O.P.; Agathange de Langasco, O.F.M.Cap.; Joseph Grisar, S. J.; Clément Tilmann, Orat.;

le R. Frère Anselme, F.S.C.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Eugène Baziak, archev. de Lwów pour les Latins et admin. ap. de Cracovie; Louis del Rosario, archev. de Zamboanga; Paul Yoshigoro Taguchi, év. d'Osaka; Pie-Albert Fariña Fariña, év. tit. de Citarizo; Louis Baccino, év. de San José de Mayo; Michel Raspanti, év. de Moròn; Maxime-Eusèbe Dominguez y Rodriguez, év. aux. de Saint-Christophe de La Havane;

NN.SS. Célestin Trezzini; Georges Schlichte;

MM. les Abbés Jean-Baptiste Belloni; Laurent McReavy;

les RR.PP. Guillaume O'Connell, O.F.M.; Georges Montico, O.F.M.Conv.; Joseph Craveiro da Silva, S. J.; Henri Barré, C.S.Sp.;

MM. les Abbés Joseph Muzio, Salésien; Charles-Thomas Dragone, S.S.P.;

le R.P. M. Guillaume Slattery, C.M.

Commission des Religieux (*O.R.*, 19 août 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Jérôme-Barthélemy Bortignon, év. de Padoue; Arthur Tabera Araoz, év. d'Albacete; Henri-Romulus Compagnone, év. d'Anagni;

les RR.PP. Jules Fohl, O.S.B.; Thomas Tascon, O.P.; Joachim Sanchis, O.F.M.; Piere Tocanel, O.F.M.Conv.; Lazare d'Arbonne, O.F.M.Cap.; Thomas Keulemans, O.C.; Pierre-Marie Abellán, S. J.; Albert van Biervliet, C.SS.R.; Edouard Heston, C.S.C.; Gervais Quénard, A.A.; Servo Goyeneche, C.M.F.;

MM. les Abbés Emile Fogliasso, Salésien; Alvaro del Portillo, de l'«Opus Dei».

CONSULTEURS :

S.E. Rév.me Mgr Bernardin Echeverria Ruiz, év. d'Ambato;

Mgr André Baron;

M. l'Abbé Patrice-François Cremin;

les RR.PP. Joseph Ricciotti, C.R.L.; Gabriel Sortais, O.C.R.; Zacharie de S. Maur, O.F.M.Cap.; Adolar Zumkeller, Récollet; Sigardo Kleiner, O.Carm. (de l'ancienne observance?); Romeo O'Brien, O.C.; Benjamin de la Ste Trinité, O.C.D.; Victor de Jésus et Marie, O.C.D.; Robert Svoboda, Min. Inf.; Charles Corcoran, C.S.C.; Candide Bajo, C.M.F.; François Molinari, M.S.; Henri Piazzano, des Joséphites d'Asti; Gaston Courtois, des Fils de la Charité;

M. l'Abbé Eugène Fornasari;
le R.P. Armand Le Bourgeois, Eudiste;
M. l'Abbé Amédée de Fuenmayor, de l'« Opus Dei ».

Commission pour la discipline des Sacrements (*O.R.*, 21 août 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Joseph Garcia y Goldaraz, archev. de Valladolid; Antoine-Marie Alves de Siqueira, év. coadjuteur de S. Paulo du Brésil; Armand Fares, archev. de Catanzaro et év. de Squillace; François Seper, archev. de Zagreb; Jean Chedid, vicaire patriarcal pour les Maronites;

NN.SS. Boleslas Filipiak; Guillaume Doheny; Emmanuel Bonet y Muixi; Jean Pinna; Laurent Miguelez; Joseph-Michel Pinto; Clément-Vincent Bastnagel;

MM. les Chan. Nicolas Mörsdorf; Henri Wagnon;

les RR.PP. Ulric Beste, O.S.B.; Pierre Lumbreras, O.P.; Witmar Jelicic, O.F.M.; Adolphe Ledworloz, O.F.M.; Henri Evers, S.S.S.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Danio Bolognini, év. de Crémone; Alphonse-Marie Ungarelli, prélat *nullius* de Pinheiro; Henri Rau, év. de Mar del Plata; Valérien Belanger, év. aux. de Montréal; Jean-Félix Pepén y Soliman, év. de Notre-Dame dell'Alta Grazia en Higüey;

NN.SS. Louis Lituma Portocarrero; Jean Levillain;

M. l'Abbé Thomas G. Barbarena;

les RR.PP. Gérard Oesterle, O.S.B.; Etienne Gomez, O.P.; Marc Said, O.P.; Guy Brisebois, O.F.M.; Robert Zavalloni, O.F.M.; Michel Fabregas, S. J.; Marcellin Zalba, S. J.

Commission de la liturgie (*O.R.*, 26 août 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Joseph Gogué, archev. de Bassorah des Chaldéens; Charles Rossi, év. de Biella; Charles-Justin, év. de Gand; François Zauner, év. de Linz; Joseph Malula, év. aux. de Léopoldville;

NN.SS. Joachim Nabuco; Hygin Angles Pamies; Joseph Pascher; Marius Righetti; Pierre Borella; Jean Schiavon;

MM. les Abbés Charles Kniewald; Jean O'Connel; Jean Quasten;

les RR.PP. Dom Bernard Cappelle, O.S.B.; Joseph-André Jungmann, S. J.; Grégoire Martinez de Antonana, C.M.F.; Jules Bevilacqua, Orat.; Joseph Pizzoni, C.M.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Joseph Walsh, archev. de Tuam; Thaddée-Paul Zakrzewski, év. de Plock; Casimir-Joseph Kowalski, év. de Culma; François-Xavier Muthappa, év. de Coimbatore;

Mgr Michel Pflieger;

MM. les Abbés Antoine Chavasse; Antoine Hänggi; Pierre Jounel; Théodore Klauser; Frederic McManus; Giairo Mejia; Ignace Onativia; Jean Percy; Théodore Schnitzler; Valère Vigorelli;

les RR.PP. Boniface Luyckx, O.Praem.; Dom Jean-Bruno Cannizzaro, O.S.B.; Bernard Botte, O.S.B.; Eugène Cardine, O.S.B.; Godefroid Diekmann, O.S.B.; Polycarpe Radò, O.S.B.; Pierre Siffrin, O.S.B.; Cyprien Vagaggini, O.S.B.;

Oscar Dirks, O.P.; Pierre-Marie Gy, O.P.; Jean Hofinger, S. J.; Herman Schmidt, S. J.

Commission des études et des séminaires (*O.R.*, 27 août 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Marcellin Olaechea Loizaga, archev. de Valence; Paul Botto, archev. de Cagliari; Emile-Arsène Blanchet, archev. tit. de Filippopoli de Thrace; Jean-Patrice Cody, év. de Kansas City; Michel Keller, év. de Münster; Louis-Marie-Fernand de Bazelaire de Ruppierre, év. de Chambéry; Sébastien Vayalil, év. de Palai; François-Nestor Adam, év. de Sion; Joseph Carraro, év. de Vérone; Augustin Saba, év. de Nicotera et de Tropea; Roger Johan, év. d'Agen;

NN.SS. Pierre-Charles Landucci; Charles Figini; André Combes;

les RR.PP. Benoît Lavaud, O.P.; Ilarino da Milano, O.F.M.Cap.; Gabriel M. Roschini, O.S.M.; Paul Dezza, S. J.; Paul Muñoz Vega, S. J.; Corneille Fabro, C.P.S.; A. Stickler, S.D.B.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Alfred Cifuentes Gómez, archev. de La Serena; Gilles Bignamini, archev. d'Ancone; Patrick-Louis O'Boyele, archev. de Washington; Octave Márquez Tóriz, archev. d'Angelopoli; Joseph Amici, archev. de Modène; François Marty, archev. de Reims; Louis Manresa Formosa, év. de Quezaltenango;

NN.SS. François Olgiati; Louis Sonzogni; Albert Lang; Rodolphe Bandas; Antoine Angioni;

MM. les Abbés Charles Adam; André Bigelmair;

les RR.PP. Thomas Camelot, O.P.; Vincent Beltram de Heredia, O.P.; Léopold Denis, S. J.; Emile Jombart, S. J.; Stanislas de Lestapis, S. J.

Commission pour les Eglises orientales (*O.R.*, 29-30 août et 16 sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Jean Bucko, visiteur apost. pour les Ukrainiens et les Ruthènes de rite byzantin de l'Europe occidentale; Jacques Testa, archev. tit. d'Héraclée d'Europe; Constantin Bohachevsky, archev. de Philadelphie pour les Ruthènes; Grégoire B. Thangalathil, archev. de Trivandrum pour les Syro-Malankars; Joseph Parecattil, archev. d'Ernakulam pour les fidèles de rite Syro-malabar; Matthieu Kavukatt, archev. de Cahnganacherry pour les fidèles de rite Syro-malabar; Raphaël Rabban, archev. de Kerkuk des Chaldéens; Denis-Antoine Hayek, archev. d'Alep des Syriens; Pierre Dib, év. du Caire pour les Maronites; Alexandre Scandar, év. d'Assiut; Gabriel-Jésus Jacob, év. tit. d'Eritro;

NN.SS. Ovide Bejan; Ignace Mansourati;

les RR.PP. Garabed Amaduni, des Mechitaristes de Venise; Théodore Minisci, des Basiliens de Grottaferrata; Félix Gosmann, O.E.S.A.; Maurice Gordillo, S. J.; Clément Pujol, S. J.; Alphonse Raes, S. J.; Pelopidas Stephanou, S. J.; Jérôme Cornelis, A.A.; Daniel Stiernon, A.A.; Marc Japundzic, T.O.R.

CONSULTEURS :

NN.SS. Sébastien Chereath; César Spallanzani;

MM. les Abbés Etienne Bentia; Paul Garo; Jean Kaldani; Jean Malak; Isaïe Tumbas;

les RR.PP. Litvin Bawens, O.S.B.; Thomas Becquet, O.S.B.; Germain Giovanelli, des Basiliens de Grottaferrata; Melezio Wojnar, des Basiliens de S.

Josaphat; Athanase Hage, des Basiliens Soarites; Néophyte Edelby, des Basiliens d'Alep; Pierre Benoît, O.P.; Alphonse Mitnacht, O.E.S.A.; Michel Lacko, S.J.; Joseph Valentini, S.J.; Jean Sofronov, C.P.; Elpidius Stephanou, A.A.; Placide de S. Joseph, des Carmes de la B.V.M. Immaculée; Dustan Donovan, S.A.; Maurice Blondeel, P.A.; Arnold van Lantschoot, O.Praem.

Commission pour les missions (*O.R.*, 1er sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Martin Lucas, délégué apost. pour la Scandinavie; Victor Sartre, archev. tit de Beroe; Jean Kodwo Amissah, archev. de Cape Coast; Joachim Ammann, év. tit. de Petnelisse; Tharcisius-Henri-Joseph van Valenberg, év. tit. de Comba;

Mgr Stanislas Lokuang;

les RR.PP. Dom Henri-Suso Brechetr, O.S.B.; Raphaël Moya, O.P.; Alphonse Schnusemberg, O.F.M.; Pie de Mondreganes, O.F.M.Cap.; Calliste Lopinot, O.F.M.Cap.; Bernard Cyrille, O.C.D.; Pascal D'Elia, S.J.; Jérôme G. D'Souza, S.J.; Jean Rommerskirchen, O.M.I.; André Seumois, O.M.I.; François Rosenbaum, S.V.D.; Thomas Ohm, O.S.B.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Herman E. Spiess, abbé *nullius* de Peramiho; Hector-Henri Santos, év. de Santa Rosa de Copán;

Mgr Jacques Madden;

MM. les Abbés Vincent Chen-Chen-Tao; Olaf Graf;

les RR.PP. Antoine Abate, O.P.; Hermes Peeters, O.F.M.; Georges Eldarov, O.F.M.Conv.; Timothée L. Bouscaren, S.J.; Louis Buijs, S.J.; Louis Civisca, S.J.; Jean Staffner, S.J.; Jean Soury-Lavergne, S.M.; Armand Reuter, O.M.I.; Georges Vromant, C.I.C.M.

Commission pour l'apostolat des laïcs (*O.R.*, 1er et 16 sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Evasio Colli, archev. de Parme; Ismael-Marie Castellano, archev. tit. de Colosses; Gabriel Garrone, archev. de Toulouse; Allen-Jacques Babcock, év. de Grand Rapids; Fulton J. Sheen, év. aux. de New York; Gabriel Bukatko, éparque de Krizevci; Primo Gasbarri, év. aux. de Velletri; François Hengsbach, év. d'Essen; Ferdinand Baldelli, év. tit. d'Aperle;

NN.SS. Aurèle Sabbatini; Louis Civardi; Emile Guano; Pierre Pavan; Augustin Ferrari Toniolo; Joseph Cardijn; Joseph Géraud; Santo Quadri; Ferdinand Klostermann; Georges Rodhain; Antoine Ramselaar;

MM. les Abbés Albert Bonet Marrugat; Antoine Cortbawi; Henri Donze;

les RR.PP. Cyrille-Bernard Papali, O.C.D.; Jena Hirschmann, S.J.; Paul Lopez de Lara, S.J.; Robert Tucci, S.J.; Georges Jarlot, S.J.; Jean Ponsioen, S.C.J.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Emmanuel Trindade Salgueiro, archev. d'Evora; Owen McCann, archev. de Cape Town; Ambroise Rayappan, archev. de Pondicherry et de Cuddalore; Bernardin Gantin, archev. de Cotonou; Emmanuel Larrain Errázuriz, év. de Talca; Joseph Blomjous, év. de Mwanza; Boleslas Kominek, év. tit. de Vaga; Bryan Gallagher, év. de Port Pirie; Benoît Tomizawa, év. de Sapporo et admin. apost. de la Préf. Apost. de Karafuto; Joseph-Armand

Gutierrez Granier, év. aux. de La Paz; Réginald-Jean Delargey, év. aux. d'Auckland;

Mgr Ferdinand Lambruschini;

MM. les Abbés Henri Caffarel; Victor Portier;

les RR.PP. Raymond Spiazzi, O.P.; Salvatore Lener, S. J.; Pierre Pillai, O.M.I.; Guillaume Ferrée, C.M.; Vincent de Vogelaere, O.P.

Secrétariat de la presse et des spectacles (*O.R.*, 2 sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Georges-André Beck, év. de Salford; Guillaume Kempf, év. de Limbourg; Pierre-Canisius van Lierde, Sacriste et Vicaire Général de Sa Sainteté pour la Cité du Vatican; René-Louis-Marie Stourm, év. d'Amiens; Abilio del Campo y de la Bárcena, év. de Calahorra; Etienne László, admin. apost. de Burgenland;

NN.SS. Marius Boehm; Albino Galletto; André Spada; Jean Bernard; Jacques Tucek;

les RR.PP. Albert Moreno Arango, S. J.; Antoine Stefanizzi, S. J.; Emile Gabel, A.A.; Georges-Frédéric Heinzmann, de la Société Missionnaire de Maryknoll.

CONSULTEURS :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Guillaume E. Cousins, archev. de Milwaukee; Patrick-François Lyons, év. de Sale; Jacques-Louis McNulty, év. de Paterson; Patrick-François Zuroweste, év. de Belleville; Herbert Bednorz, év. coadj. de Katowice; Emilien Frenette, év. de Saint Jérôme de Terrebonne;

NN.SS. Albert Devoto; Charles Becker; Joseph-Joachim Salcedo; Justin Ortiz; Timothée Flynn;

MM. les Abbés Jacques Haas; Charles-Auguste Siegel;

les RR.PP. Raymond Pichard, O.P.; François van Waesberge, O.P.; Agnello Andrew, O.F.M.; Pierre Frandizis, O.F.M.; Henri Baragli, S. J.

Secrétariat pour l'union des chrétiens (*O.R.*, 3 et 16 sept. 1960).

MEMBRES :

Leurs E. Rév.mes NN.SS. Laurent Jaeger, archev. de Paderborn; Joseph-Marie Martin, archev. de Rouen; Jean-Carmelo Heenan, archev. de Liverpool; François Charrière, év. de Lausanne, Genève et Fribourg; Emile-Joseph-Marie De Smedt, év. de Bruges; Pierre-Antoine Nierman, év. de Groningue;

NN.SS. Joseph Hoefer; Michel Maccarrone;

les RR.PP. Charles Boyer, S. J.; Jacques Cunningham, des Prêtres Missionnaires de S. Paul Apôtre; Gérard M. Corr, O.S.M.

CONSULTEURS :

NN.SS. Hermann Volk; Henri-François Davis;

MM. les Abbés Albert Bellini; Jean Feiner; Edouard Stakemeier; François Thijssen; Jean Vodopivec;

les RR.PP. Pierre Dumont, O.S.B.; Christophe Dumont, O.P.; Jérôme Hamer, O.P.; Grégoire Baum, A.A.; Maurice Bevenot, S. J.; Gustave Weigel, S. J.; Edouard Hanahoe, S.A.; Georges Tavard, S.A.

Promulgation du nouveau Code des rubriques du bréviaire et du missel romains. — Motu proprio du 25 juillet 1960 et Décret de la S.C. des Rites du 26 juillet 1960. — (*A.A.S.*, 1960, pp. 593-740).

Le dernier fascicule des *Acta Apostolicae Sedis* (n. 10, daté du 15 août 1960) est entièrement consacré au nouveau Code des rubriques du bréviaire et du missel romains (pp. 597-685), approuvé par le *Motu proprio « Rubricarum instructum »* de S.S. le Pape Jean XXIII en date du 25 juillet (pp. 593-595) et promulgué le lendemain par décret de la Sacrée Congrégation des Rites (p. 596).

Nous nous bornerons ici à en donner une vue générale, réservant à un prochain article une étude plus détaillée.

Dans son *Motu proprio* le Saint-Père donne les deux raisons qui ont motivé la rédaction de ce document.

La première raison, sans doute la plus importante, est la nécessité de réunir en un code unique, d'une façon claire, complète et organique, toute la législation rubricale relative au bréviaire et au missel. Depuis la réforme post-tridentine, en effet, les prescriptions nouvelles se sont ajoutées les unes aux autres sans que jamais une refonte complète ait été faite. Ainsi, le 1er janvier 1961, date d'entrée en vigueur du nouveau Code, seront abrogés : les *Rubricae generales* de S. Pie V ainsi que les *Additiones et Variationes in rubricis* de S. Pie X (approuvées par la Bulle *Divino afflatu* du 1er novembre 1911), ces deux documents qui se trouvaient reproduits jusqu'à présent en tête du missel et du bréviaire et seront remplacés par le nouveau Code; le décret de la S.C. des Rites *De rubricis ad simpliciorem formam redigendis* du 23 mars 1955 entièrement repris dans le document actuel; et enfin les nombreux décrets et réponses publiés depuis la fin du XVIe siècle par la S.C. des Rites et qui ne s'accorderaient pas avec les nouvelles rubriques. Sont également révoqués les statuts, privilèges, indults et coutumes de tous genres, même séculaires et immémoriaux, même concédés à titre spécial et individuel, qui seraient contraires à la nouvelle législation. Celle-ci obligera tous ceux qui suivent le rite romain; et ceux qui suivent un autre rite latin seront tenus à s'y conformer le plus tôt possible en tout ce qui n'est pas strictement propre à leur rite. Par cette codification claire et unifiée de la législation rubricale actuelle, le Pape a voulu préparer la tâche du prochain Concile œcuménique. Celui-ci aura à examiner et à discuter un certain nombre de principes fondamentaux concernant la réforme générale de la liturgie sans entrer dans tout le détail des rubriques.

La seconde raison qui fut à l'origine de ce document est le désir de S.S. Jean XXIII de poursuivre l'œuvre de correction et de simplification des rubriques commencée par son prédécesseur. Après consultation de l'épiscopat en 1956, Pie XII avait en effet décidé d'entreprendre la correction générale et systématique des rubriques du bréviaire et du missel et avait confié ce travail à une commission de spécialistes. La grande majorité des évêques souhaitait une réduction de l'office divin en raison des charges pastorales de plus en plus lourdes qui incombent aujourd'hui à beaucoup de prêtres. S.S. Jean XXIII répond à ce souhait en introduisant certaines modifications destinées à abréger quelque peu la récitation de l'Office, mais il exhorte ceux qui y sont tenus à s'en acquitter avec d'autant plus de soin et de dévotion, et à accorder plus de temps à la prière personnelle et à la lecture spirituelle.

Parmi les nouveautés introduites signalons succinctement les suivantes :

1) loin d'être un agglomérat de prescriptions diverses, le nouveau Code se présente comme un ensemble organisé de dispositions précédées de définitions et de principes qui font connaître l'esprit du législateur.

2) L'ancienne classification des jours liturgiques est remplacée par une autre, en quatre classes, qui indique mieux leur gradation et qu'accompagnent des règles de prévalence beaucoup plus claires. On ne parle plus de doubles ni de simples. Il y a deux classes de dimanches, trois classes de fêtes auxquelles s'ajoutent les commémoraisons, quatre classes de féries, de messes votives et de messes pour les défunts. En particulier, dans le sanctoral, la III^e^ classe de fêtes regroupe les anciennes fêtes doubles, semi-doubles et simples d'avant le décret de 1955; dans le temporal, le rythme de l'année liturgique se trouve plus nettement marqué.

3) La structure de l'Office divin n'est pas modifiée. Aucune différence n'est faite entre la récitation chorale ou commune et la récitation individuelle. Mais les Matines des dimanches, des fêtes de III^e^ classe et des féries ne consisteront plus qu'en un seul nocturne de 9 psaumes et 3 lectures. Seules les fêtes de I^re^ et II^e^ classe, le *triduum sacrum,* le jour octave de Noël et la Commémoraison des fidèles défunts auront 3 nocturnes, tandis que Pâques, la Pentecôte et les jours dans leur octave gardent l'unique nocturne de 3 psaumes et 3 lectures.

4) Au calendrier (pp. 686-698, 706-707), quelques fêtes dues à des erreurs historiques ou faisant doublet ont été supprimées; d'autres ont été réduites à une commémoraison à cause de leur caractère local ou de l'incertitude de leurs origines historiques.

5) Des modifications de détail dans le missel et le bréviaire visent à rendre plus de vérité aux paroles et aux gestes.

Dans un article de *L'Osservatore Romano* du 2 septembre 1960, le R. P. Löw, C.SS.R., souligne quelques aspects pastoraux de ce nouveau Code : la préférence donnée au dimanche sur toute fête qui n'est pas de I^re^ classe; au temporal sur le sanctoral, pour mieux marquer les étapes du mystère du salut dans l'année liturgique; l'institution d'un nouveau groupe de messes votives destinées à souligner certaines célébrations ou événements extraordinaires, tels que les jubilés, les missions paroissiales, les congrès. Le P. Löw signale aussi la plus grande liberté concédée aux évêques dans l'ordonnance de la liturgie à l'intérieur de leurs diocèses respectifs. A vrai dire, elle se limite à quelques points, par exemple : le pouvoir de fixer à une autre date les Litanies mineures, selon les conditions géographiques ou les coutumes du pays.

La S.C. des Rites a également publié à la suite du Code des *Ordinationes* qui s'adressent aux éditeurs de livres liturgiques (pp. 732-734). Voici trois points intéressants : a) le nouveau bréviaire comprendra soit un volume (appelé *Totum*), soit deux : le *Tomus prior* contiendra les anciennes *partes Hiemalis* et *Verna,* le *Tomus alter* les *partes Aestiva* et *Autumnalis*; b) pour le psautier on pourra employer soit le texte de la Vulgate, soit la nouvelle traduction faite à la demande de Pie XII; c) aucun missel ou bréviaire nouveau ne pourra être mis en vente avant le 20 décembre 1960, afin d'éviter toute composition hâtive et toute concurrence déloyale et de permettre au Saint-Siège de vérifier chaque nouvelle édition.

J. Bouvy, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

J. N. D. Kelly. — *Early Christian Doctrines.* Londres, A. & C. Black, 1958, 22 × 14 cm., XII-501 p. Prix : 30 sh.

Le progrès des études patristiques, depuis une génération, a été si rapide qu'il était urgent de réécrire une introduction à la théologie des Pères des cinq premiers siècles. Le Dr Kelly, d'Oxford, qui a déjà publié, il y a quelques années, un excellent ouvrage sur les « Premiers symboles de foi », présente aujourd'hui une sorte de manuel d'introduction à la pensée des Pères qui a bien des chances de remplacer avantageusement le classique anglais de Bethune-Baker, datant de plus d'un demi-siècle.

L'intention de l'A., comme il s'en explique, a été d'exposer les doctrines aussi impartialement que possible. On doit reconnaître qu'il a tenu parole, car dans cette synopse claire, lisible, méthodique, il nous retrace l'évolution de la dogmatique chrétienne avec un souci des nuances et une réserve dans les jugements qui ne se retrouvent pas également chez les maîtres dont il s'inspire et qu'il corrige à l'occasion.

Une première partie consacrée aux prolégomènes décrit d'abord le milieu philosophique et religieux où est née la pensée des Pères, ensuite les normes qui la régissent : tradition et Ecriture (chapitre particulièrement réussi), enfin la genèse du canon scripturaire.

Dans une seconde partie, l'A. envisage la théologie prénicéenne : premiers linéaments de la doctrine sur la Trinité chez les Pères apostoliques, les apologistes et Irénée; la théologie trinitaire naissante au 3e siècle, chez Hippolyte, Tertullien et les Alexandrins; les débuts de la christologie, de la sotériologie, de l'ecclésiologie ainsi que de la doctrine sacramentaire. L'A. s'y montre bien informé des travaux les plus récents et a bien mis en relief les divergences d'optique entre Occident et Orient dans l'approche de ces différents mystères.

Une troisième partie embrasse la théologie patristique de Nicée à Chalcédoine : la crise nicéenne, la doctrine de la Trinité, les problèmes christologiques du IVe siècle et leur heureuse conclusion, pour l'essentiel, à Chalcédoine, les doctrines du péché originel en Orient et en Occident, de la grâce et de la prédestination, de la rédemption, du Corps mystique et l'évolution ultérieure de la théologie sacramentaire. Un épilogue envisage l'eschatologie individuelle et cosmique.

L'A. s'est appliqué à fournir en note les références de ses allégations et, après chaque chapitre, une bibliographie succincte, un peu maigre toutefois pour ce qui est des travaux récents. Un index onomastique aidera le lecteur à utiliser avec fruit ce manuel qui est un modèle de présentation littéraire et pédagogique.

G. Dejaifve, S. J.

H. Cornélis, O.P. et A. Léonard, O.P. — *La Gnose éternelle.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe s., 146. Paris, Fayard, 1959, 20 × 15 cm., 121 p. Prix : 3,50 N.F.

Sur un sujet extrêmement difficile, les auteurs ont écrit un résumé de haute valeur scientifique, un peu trop élevé même pour la vulgarisation. Leur essai de définition de la gnose est une critique judicieuse des opinions diverses et une mise au point fort prudente : « On pourrait donc proposer de définir la gnose comme un enseignement secret, de nature religieuse, qui promet un salut que procure la connaissance de soi comme étranger au monde de l'expérience quotidienne, éprou-

vé comme une opprimante fatalité » (p. 22). Nous aurions aimé voir ajoutés toutefois à cette formule les mots qui se trouvent trois lignes plus haut : connaissance de soi « en tant qu'essentiellement parent du monde divin ». Cette dernière nuance nous paraît nécessaire, à la fois positivement pour spécifier la gnose hérétique en tant que celle-ci essentialise toujours en l'homme un substrat divin qui met en péril sa subjectivité, et la « gnose chrétienne » d'un Clément d'Alexandrie, d'un Origène (d'un S. Anselme, selon M. Gilson), en tant qu'elle vise à une connaissance « quasi-scientifique » (d'après Dodd, cité p. 104) du mystère de foi; et négativement pour écarter toutes les modes actuelles qui voient abusivement de la gnose partout, chez tout écrivain qui se dit « étranger au monde ». A juste titre, les AA. se montrent fort réticents dans le chapitre consacré aux formes contemporaines de la gnose; on ne peut affubler du titre de gnostique des personnages comme Simone Weil, Jung ou divers poètes de notre temps. Sous peine d'entrer dans les confusions les plus lamentables, il faut parler de gnose là où il y a culte d'un Transcendant d'abord, et ensuite expérience cruelle de sa situation abandonnée dans le monde. Dans un milieu laïcisé il n'y aura pas de gnose, mais des mythes anthropologiques. Un dernier chapitre, fort remarquable, situe admirablement le catholicisme, qui oppose sa foi, sa tradition ecclésiale et son histoire centrée sur un Christ personnel et vivant, à la rationalisation, l'ésotérisme et la mythologie de la gnose. C. Dumont, S. J.

E. Schwartz. — *Gesammelte Schriften.* Band III. *Zur Geschichte des Athanasius.* Band IV : *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts.* 2 vols, Berlin, W. de Gruyter, 1959-1960, 23 × 15 cm., XII-336 et XII-344 p. Prix : 42 et 44 marks.

Les *Gesammelte Schriften* d'Ed. Schwartz sont répartis en quatre volumes, dont les deux premiers groupent des articles parus sur des sujets d'intérêt général et de l'antiquité classique (cfr *N.R.Th.*, 1958, 764-765) les deux derniers, ceux consacrés à l'antiquité chrétienne. Ce sont ceux-ci que nous présentons aujourd'hui. Leurs caractéristiques ne sont pas difficiles à déceler : nombre restreint des études : douze en tout pour les deux volumes; et par contraste, longueur insolite de l'une ou l'autre d'entre elles. Quant au sujet qu'elles traitent : toute la production de Schwartz sur le christianisme antique ne s'y trouve pas rassemblé, loin de là; il s'agit d'un choix, commandé non seulement par la valeur intrinsèque et durable des études, mais aussi par le souci de mettre en relief ce qui fut la préoccupation la plus constante de Schwartz dans ses recherches d'histoire ecclésiastique. Il voulait surtout montrer l'influence, prépondérante à son avis, de la puissance impériale et de sa politique sur l'évolution dogmatique. L'histoire de l'Eglise coïncidait pour lui, en grande partie, avec l'histoire impériale : l'Eglise était une *Reichskirche* et les décisions conciliaires lui apparaissaient bien plus imposées par les impératifs de la politique que par ceux de la religion. A quoi s'ajoute son inclination à rabaisser les *viri ecclesiastici* qu'exalte la tradition, comme Athanase, et à réhabiliter les « hétérodoxes », comme Eusèbe de Nicomédie. Ces raisons, peut-être en partie inconscientes, expliquent pour une grande part pourquoi Schwartz s'est appliqué de préférence à l'étude des querelles théologiques, réactions impériales, assemblées conciliaires et décrets canoniques des IV^e^ et V^e^ siècles. Sans doute aussi cette préoccupation se retrouve au départ de sa grande publication des *Acta conciliorum œcumenicorum* qui sont son plus grand et son vrai titre de gloire et qui à partir de 1920 lui prirent la plus grande et la meilleure partie de son temps. Presque toutes les études publiées dans ces volumes sont antérieures à cette date. Les plus connues sont les *Athanasiana* et autres parues dans les *Nachrichten* de l'Académie de Göttingen, entre 1904 et 1911. Huit d'entre elles ont été reprises dans les *Gesammelte Schriften* et en occupent le tome III. Le quatrième tome est entièrement pris par quatre articles publiés entre 1921 et 1940. Ceux-ci s'inscrivent davantage dans la ligne de préoccupation de la grande édition des Conciles des IV^e^, V^e^ et VI^e^ siècles, concentrant l'attention de Schwartz sur les événements de la seconde moitié du quatrième siècle jusqu'à Justinien. Le recueil s'achève par la bibliographie mise à jour des œuvres de Schwartz. Elle montre

l'étonnante diversité d'intérêt du philologue et de l'historien, et son érudition très vaste, qui s'extériorisa en particulier par ses nombreuses et parfois importantes notices (Eusèbe de Césarée p. ex.) parues dans la *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaften* à laquelle il a apporté à partir de 1894 jusque vers 1907 une très importante collaboration. De cette production massive, la partie la plus durable, nous semble-t-il, est celle du philologue. Tous s'accordent à considérer la publication des *Acta Conciliorum œcumenicorum* et l'édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée dans la collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller* comme des œuvres philologiques remarquables de solidité. Mais la postérité — et déjà ses contemporains — jugera avec beaucoup moins de faveur son œuvre d'historien trop entachée de vues unilatérales et aussi, il faut le reconnaître, d'hypothèses trop peu solidement ancrées dans les faits. Mais ces déficiences ne peuvent rejeter dans l'ombre la grande œuvre du savant et les services rendus aux études ecclésiastiques. Et cela légitime amplement la parution des quatre volumes des *Gesammelte Schriften*. Ch. Martin, S. J.

W. Schneemelcher. — *Bibliographia Patristica*. II. *Die Erscheinungen des Jahres 1957*. Berlin, W. de Gruyter, 1959, 24 × 16 cm., xxx-115 p.

Le deuxième volume de la *Bibliographia patristica* n'a pas tardé à paraître, comme prévu peu après le premier (cfr *N.R.Th.*, 1959, 1086), regagnant ainsi une partie du retard que la mise en train et l'organisation de la nouvelle entreprise avaient fatalement provoqué. Dans sa présentation générale, le volume n'offre pas de grands changements par rapport au précédent. Le nombre des contributions signalées montre une grande stabilité (1079 en 1957 contre 1067 en 1956) et mention en 1957 de 176 ouvrages recensés contre 82 en 1956), bien que le nombre des revues dépouillées ait crû. Le plan général a été maintenu. Nous en avons donné l'analyse à l'occasion de la recension du premier volume et loué le caractère clair et pratique. Ce n'est pas aux seuls spécialistes en études patristiques que profitera cet annuaire bibliographique. Les bibliothécaires aussi y trouveront un guide excellent dans le choix des livres à acquérir dans le domaine patristique. Ch. Martin, S. J.

J. Mehlmann, O.S.B. — *Natura filii irae*. Historia interpretationis Eph 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus. Coll. Analecta Biblica, 6. Rome, Pont. Istit. Biblico, 1957, 25 × 17 cm., xx-706 p. Prix : 5.700 lires.

Il faut reconnaître tout d'abord le mérite du labeur immense et approfondi chez l'auteur de cette thèse. Pour étudier l'interprétation du « natura filii irae » dans la Tradition, il a relevé méthodiquement tous les textes de la littérature chrétienne occidentale jusqu'à l'époque du Concile de Trente et orientale jusqu'à Suidas. L'ensemble fournit ainsi un modèle de travail analytique abondant en renseignements utiles tant dans le domaine de la patristique que dans celui de la scolastique. Résumant les données accumulées, l'A. conclut que dans la tradition latine le texte paulinien Eph 2, 3 fut toujours compris dans le sens du péché originel et de ses suites. Les Grecs, pour leur part, ont eu une opinion plus diversifiée ; du moins ne sont-ils pas contraires, dans l'ensemble, à l'interprétation qui voit dans ce texte le péché originel. L'A. ajoute que c'est dans le même sens que va le magistère ordinaire et extraordinaire, de telle sorte qu'apparaît clairement le « sensus Ecclesiae » concernant ce passage, et conséquemment l'interprétation que le catholique doit conserver : « cum enim ostendis sensum Ecclesiae unanimemque Patrum consensum, interpretationem habes quam Catholicus necessario sequaris » (p. 533-534). L'exégète doit évidemment tenir compte du « sensus Ecclesiae » ; mais faut-il nécessairement passer de là à la déclaration d'un sens officiel à tenir de foi? Sans compter les divergences qui existent chez les Pères grecs, doit-on estimer que c'est l'intention du magistère ordinaire et extraordinaire de définir formellement l'interprétation du passage, comme c'est le cas, par exemple, pour Rm 5, 12? Cet aspect dogmatisant de la thèse de Dom M.

paraît raidir exagérément les exigences du travail chez l'exégète. On passe, nous semble-t-il, de l'histoire de l'interprétation d'un texte à l'histoire du dogme, nommément à la façon dont s'est établie peu à peu, dans la mentalité chrétienne, la base scripturaire du dogme du péché originel. Il y avait, au Concile de Trente, d'autres textes encore qui étaient regardés comme une tradition commune étayant ce dogme et qui ne sont plus maintenant compris en ce sens tels, par exemple, Jb 14, 4 et 25, 4 ou Lv 12, 8 où il est parlé du sacrifice « pro peccato » à offrir au jour de la purification après la naissance. C. Dumont, S. J.

H. Riedlinger. — *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, xxxviii, 3. Munster, Aschendorff, 1958, 24 × 16 cm., xxviii-416 p. Prix : 35 marks.

On peut s'estimer heureux de la parution d'un travail qui rejoint, sous son aspect purement historique analytique, une double préoccupation moderne : pénétrer plus profondément dans l'exégèse du moyen âge et mettre en relief davantage l'idée de l'Eglise. D'un côté, les patientes recherches de Stegmüller portent leurs fruits, car voici un de ses élèves qui, appuyé sur le *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, parvient à analyser plus de 80 auteurs qui commentèrent le Cantique des Cantiques, depuis Bède jusqu'à Gerson, Nicolas de Kempf et Denys le Chartreux. Par ailleurs, les préoccupations modernes de la théologie, qui se manifestent dans des études sur la sainteté de l'Eglise, comme celles de Journet, de Lubac, Rahner, Congar, Laurentin, trouveront ici, pour les recherches ultérieures, un appui très sûr dans les sources médiévales. Outre quelques apports intéressants dans le domaine de l'attribution des textes, l'A. enrichit l'histoire des doctrines de conclusions précieuses. Deux personnages sont à l'avant-plan pour l'influence littéraire : Origène, qui garde la vision platonicienne d'une Eglise idéale, spirituelle, sorte d'archétype céleste qui multiplie son image en se réalisant sur terre dans les âmes saintes ; Bède (inspiré d'Augustin), plus concret et moralisant, pour qui la sainteté de l'Eglise est fruit de l'ascèse et de la purification sacramentelle. Au 12e s., de nouveaux courants se dessinent. Le Cantique des Cantiques n'est plus commenté seulement d'après l'allégorie qui l'adapte à l'Eglise épouse du Christ. On y ajoute les applications à la Sainte Vierge et à l'âme engagée dans la voie mystique. Et ces thèmes originaux se traitent encore au cours des siècles suivants, jusqu'à la fin du moyen âge, en se précisant toujours plus et devenant motifs d'élaboration technique. Il ne faut pas attendre toutefois de ces commentaires qu'ils soient des traités systématiques sur l'Eglise. C'est l'allégorie qui joue, et tout y est détail concret de la vie actuelle des fidèles, parmi lesquels sont les saints et les pécheurs, confrontés à l'idéal parfait de la société spirituelle sans tache ni ride. Les grands commentaires sur les *Sentences* et les questions disputées de la période scolastique ne mettent pas l'ecclésiologie à l'avant-plan. On leur en a parfois fait reproche. Mais il ne faut pas omettre toute la richesse des commentaires scripturaires ; au moment présent, où la théologie retrouve l'importance de l'Eglise, il y a donc profit réel à étudier d'autres sources que les *Quaestiones* ; on apercevra ainsi la place que les maîtres du moyen âge ont donnée aux thèmes ecclésiologiques. Le mérite de M. R. est d'avoir montré, l'un des premiers, les richesses insoupçonnées de ces commentaires d'Ecriture, sur un sujet de premier plan et vraiment d'actualité.
C. Dumont, S. J.

S. Anselmo d'Aosta. — *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni.* Edit. Fr. S. Schmitt, O.S.B. et G. Sandri. Coll. Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magistero di Catania, Serie Filosofica, Testi e traduzioni. Padoue, Cedam, 1959, 25 × 17 cm., 295 p. Prix : 2.000 lires.

Ce volume contient, parmi les œuvres de S. Anselme, celles qui sont écrites en

forme de prière. Le *Proslogion* rentre dans cette catégorie et le traducteur met en exergue à cette œuvre — qui a acquis sa célébrité surtout par l'exposé du fameux argument ontologique — la consigne : « en réfléchissant, prie » ; tandis que les mêmes mots se présentent, en ordre inverse : « dans ta prière, réfléchis », pour introduire les *Prières et Méditations*. Le texte latin est celui de Dom Schmitt. De celui-ci encore, une longue introduction où l'A. a résumé tout ce qu'un contact prolongé avec l'œuvre anselmienne lui permet d'affirmer avec une compétence justifiée. Outre les données habituelles sur la vie de S. Anselme et son œuvre, on remarquera une étude très fine du *Proslogion*. Dans cette œuvre, il y a comme deux traits : spéculation et prière. Comment expliquer cette physionomie complexe? Il nous faut assister d'abord pour ainsi dire à la naissance de l'ouvrage : Anselme, dans une illumination subite, trouve l'argument-clef qu'il pourra substituer aux longs débats de son traité antérieur, le *Monologion*. Il va le revêtir ensuite du style qui lui a déjà servi pour les *Prières*. Aussi bien a-t-il, en cela, pour modèle les *Confessions* de Saint Augustin. Et comment, dès lors, interpréter le célèbre argument dit « ontologique » ? Est-il du ressort de la philosophie ou sort-il de la plume du théologien contemplatif? C'est d'une analyse complète de l'œuvre que viendra la solution. Pour Dom S., le *Proslogion* a un but apologétique ; il faut en conclure que la démonstration de Dieu rentre, par le fait même, dans les *praeambula fidei*, et l'argument lui-même est de structure philosophique. On notera cette réponse à un problème souvent débattu. N'est-elle pas, au demeurant, un peu simplifiée? Pour qualifier la nature de l'argument, selon la pensée anselmienne, il ne faut pas le voir trop en dehors de la mentalité, qui était commune aux 12e et 13e siècles : un argument sur Dieu n'y est jamais purement philosophique à sa source profonde, même s'il est présenté à un adversaire. C. Dumont, S. J.

R. Blomme. — *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*. Coll. Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Th. vel in Fac. I.C. Series III, tomus 6. Louvain, Nauwelaerts, 1958, 25 × 16 cm., XII-386 p. Prix : 390 frs.

Cette thèse de maîtrise se distingue certainement par le soin méthodique et la minutie avec lesquels l'A. a étudié son sujet. Celui-ci n'apporte cependant pas de gains fort appréciables dans la connaissance de la théologie morale au début du 12e siècle. Si les auteurs de ce temps ont souvent parlé du péché originel ou du problème ontologique du mal, ils se sont, par contre, peu arrêtés à des considérations de morale proprement dite. C'est ce que montrent les quatre parties qui divisent l'ouvrage de M. B. Dans l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux (sentences isolées, commentaires d'Ecriture, recueils déjà systématisés), on trouve bien quelque intérêt pour la description des stades du péché, mais il n'y a pas grand-chose à glaner au sujet de la morale de l'acte. Chez Abélard et son école, un mouvement important se dessine contre la mentalité trop objectivisante qui voit surtout dans la faute son caractère d'infraction juridique ; on prône une morale de l'intériorité. Mais ce progrès ne va pas sans risque. Bien qu'il n'aille pas jusqu'à rejeter tout aspect objectif de la faute, Abélard n'aboutit pas non plus à équilibrer intériorité et objectivité dans une pensée cohérente et un vocabulaire précis. On connaît les condamnations qui le frappèrent par suite de ces faiblesses. Dans l'école de Saint-Victor (Hugues, *Summa Sententiarum*), peu d'éléments importants ou neufs sont à relever : chez Hugues, en particulier, se marque un souci d'intériorité qui n'est pas sans rappeler Abélard. Enfin l'école de Chartres montre une singulière carence d'intérêt pour les questions relatives à la faute, du moins si on ne l'étudie que dans la première moitié du 12e siècle et dans l'état actuel de la documentation. Bref, de tout ce mouvement doctrinal, c'est Abélard qui émerge comme une figure de premier plan. C'est lui que l'on peut désigner comme l'initiateur lointain d'un traité *de peccato actuali*. Sans doute cela n'alla pas sans erreur. Mais il y a lieu de faire saisir les nuances, que peut-être les contemporains ne voyaient pas, et qui suffisent à diriger certaines opinions abélardiennes dans un sens plus orthodoxe, sans toutefois supprimer

toutes les faiblesses. Avec beaucoup de finesse, l'A. fait la patiente analyse du vocabulaire et de la pensée d'Abélard. Ce chapitre constitue la partie la plus intéressante de son minutieux et solide travail. C. Dumont, S. J.

W. Breuning. — *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg*. Coll. Trierer Theologische Studien, 10. Trèves, Paulinus-Verlag, 1959, 24 × 16 cm., XVI-272 p.

L'A. propose un excellent commentaire sur l'anthropologie d'Ulrich de Strasbourg. La position de ce dernier comme élève de S. Albert le Grand et contemporain des premiers grands maîtres de la belle époque scolastique donne à son œuvre un intérêt particulier. Aussi est-ce à juste titre que l'A. emploie la méthode comparative, étudiant le traité d'Ulrich en regard des opinions de S. Albert, Alex. de Halès, S. Bonaventure, S. Thomas et Pierre de Tarentaise. Avec beaucoup d'ordre et de clarté, on nous présente donc successivement l'analyse du texte, puis la comparaison avec les autres maîtres, sur tous les thèmes de l'anthropologie au moyen âge, selon l'ordre d'exposition traditionnel : état d'Adam avant la chute, péché originant, péché originel. Notons entre autres deux détails à verser au dossier des discussions théologiques actuelles. Le premier chapitre donne des éléments intéressants sur les rapports entre justice et grâce : selon Ulrich, les deux notions sont distinctes, mais cependant inséparables; la justice est une ordination des facultés sous l'effet de la *lumière* divine (non pas donc de la grâce directement) informant l'esprit dans sa partie supérieure. Dans le péché originel, Ulrich distingue, comme S. Albert, S. Thomas et S. Bonaventure, un élément matériel qui est le désordre installé dans la nature humaine, et un élément formel qui est proprement l'*aversio a Deo*. On remarquera aussi les indications de l'A. sur les sources. Ulrich a certainement utilisé le Commentaire des Sentences de S. Thomas; c'est même sa source principale. Par contre, on ne peut guère assurer qu'il ait eu en mains le commentaire de S. Albert. Des aperçus de la théorie de l'illumination (avec ses répercussions vraiment originales dans l'interprétation de la justice originelle) ont pour point de départ le *Liber de causis* et le Pseudo-Denys. Il faut constater du reste que cet aspect platonicien n'est pas pleinement amalgamé avec le reste de la doctrine d'Ulrich, qui repose sur des bases nettement aristotéliciennes. On sait qu'une mince partie seulement de la *Summa de Bono* du maître strasbourgeois a été publiée jusqu'ici. M. B. apporte une contribution fort utile en éditant, à la fin de son étude, le premier traité du sixième livre. Le texte est établi et critiqué d'après six manuscrits, dont le principal est *Vat. lat. 1311*, qui a servi de base. C. Dumont, S. J.

Robertus a S. Teresia a Iesu Infante, O.C.D. — *De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus*. Rome, Ephemerides Carmeliticae, 1958, 24 × 17 cm., 124 p.

L'auteur étudie la doctrine de l'inhabitation dans le seul commentaire de S. Thomas sur les Sentences. Trois thèmes principaux ont été son objet de recherche : l'action divine (efficience, exemplarisme) et les *missions* d'où résulte l'habitation, les dons créés qui en sont le fondement dans l'âme du juste (grâce sanctifiante, charité, sagesse), les actes de connaissance et d'amour qui unifient activement aux Personnes divines. C'est la seconde partie de ce travail qui est ici publiée, partie médiane qui a ceci d'intéressant que les dons infus, qui y sont étudiés, sont précisément un nœud dans la problématique : la présence trinitaire suscite des *habitus* qui eux-mêmes sont le fondement des actes de retour unificateur aux Personnes. La grâce habituelle est étroitement reliée à la présence et l'inhabitation trinitaire, et cela sous un double angle de vue : tout d'abord, parce que la grâce assimile de soi l'homme à Dieu, et ensuite parce qu'elle unit dynamiquement l'âme à la Trinité par la médiation des vertus. La charité (comme vertu) a un rôle assimilateur et unitif, du fait de son rapport immédiat à la grâce et aussi par sa nature propre, qui est d'exister comme similitude de l'amour incréé. Le don de sagesse enfin est relié plus étroitement à la mission invisible du Verbe, et unit l'âme à Dieu selon le mode propre de la procession

du Verbe. L'A. donne, pour finir, les conclusions générales de son étude. On y notera une tendance à poser le caractère *propre* des relations du juste aux Personnes divines (p. 120). Mais il le fait en utilisant uniquement la causalité efficiente de Dieu, causalité qui se déploie cependant sur le mode de l'exemplarité (« haec actio est quidem efficientia, sed magis exemplaritate suos characteres pandit » p. 121). Cependant, quelques lignes plus loin, on trouve soulignée la phrase suivante : «Quapropter illa actio erit non solum supernaturales effectus producens, sed erit ipsum Deum communicans et donans, ipsam animam Deo coniungens et assimilans » ; et par le fait même, l'A. affirmera que la primauté est toujours donnée à la fin dernière de la béatitude. Comment dès lors comprendre l'union avec les Personnes divines, sans dépasser du même coup le cadre trop étroit de la causalité aristotélicienne? L'A. évite de débattre l'idée d'une causalité *quasi formelle,* sans doute parce que le terme n'est pas dans les textes qu'il étudie. Mais sa conclusion irait, nous semble-t-il, dans ce sens.

C. Dumont, S. J.

V. Cauchy. — *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas.* Coll. Philosophie et problèmes contemporains. Montréal, Fides, 1958, 21 × 14 cm., 126 p. Prix : 1350 fr. fr.

Voici un ouvrage assez bref qui reprend le problème toujours controversé du désir naturel. L'A. ne fait pas de discussion approfondie des diverses opinions anciennes ni de celles qui ont été proposées depuis une trentaine d'années. Il connaît ces positions, mais ne les cite qu'à titre de références ou de repères par rapport à sa propre pensée. Dans S. Thomas, il veut lire en toute clarté et refuse d'accepter la moindre incertitude ou l'idée d'interférences de thèmes plus ou moins disparates. Pour une base de départ assez large, l'A. résume d'abord la théorie de la volonté divine et ce qu'il faut savoir des capacités de l'homme selon S. Thomas. Sous ce dernier rapport, l'on doit appeler *naturel* au sens technique ce qui est nécessaire (ce qui résulte nécessairement de la forme) par opposition à ce qui est volontaire et libre. Le mot « naturel » n'est donc pas d'abord pensé par contraste avec *surnaturel,* ainsi que l'a voulu la théologie postérieure. Le désir naturel est celui qui suit la forme naturelle. C'est pourquoi un désir naturel du surnaturel ne peut surgir que d'une forme élevée. C'est donc la position de Cajetan qui est l'unique possible. Cependant l'homme possède une puissance obédientielle à la surnature : ce qui ne veut pas dire que la nature réclame une perfection qui n'est pas à sa portée, car la forme naturelle, laissée à elle-même, ne peut avoir de désir nécessaire de la vision. De ces prémisses, il suit qu'une fin naturelle pour l'homme est parfaitement possible. Le travail de l'A. est plein de notes intéressantes et propose une synthèse logiquement défendable. On finira pourtant par s'apercevoir tôt ou tard que la question sur laquelle tant de chercheurs s'escriment depuis si longtemps, est probablement mal posée. Il y a une définition de base sur laquelle personne ne s'entend : celle même de nature. Le tort de l'A., nous semble-t-il, est de penser que S. Thomas définit l'homme comme une nature ou forme parfaitement délimitée en elle-même. C'est ce qu'il faudrait d'abord démontrer. Nous croyons qu'au contraire S. Thomas affirme que l'homme comme esprit possède précisément cette note distinctive de n'être pas limité par une nature, mais qu'il est *quodammodo omnia :* « Si haberet intellectus aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum... Concludit autem (Aristoteles) ex hoc, quod non contingit naturam intellectus esse, neque unam, id est nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet quod est possibilis respectu omnium » (*Comm. de Anima, lib. III, lectio 7*). Si l'homme est déjà parfaitement définissable comme nature close, tout ce que dit l'A. est juste. Si, au contraire, l'homme n'a pas de définition propre comme nature déterminée, mais est esprit ouvert à l'être (puissance obédientielle spécifique), alors tout se repose à nouveau au sujet de la fin et, conséquemment, du désir dit « naturel ». Notons, en passant, que c'est sur ce dernier plan que se plaçait le P. Brisbois que l'A. cite (en écrivant constamment son nom de manière fautive) et chez qui il voit une contradiction, par suite d'une simple lecture trop hâtive. Car c'est en bonne logique que le P. Brisbois peut affirmer en même temps l'impossibilité d'un *acte premier* de

vouloir naturel de la vision (*N.R.Th.*, 1936, p. 1109) et l'existence d'un désir profond enraciné dans la volonté non plus, cette fois, en acte, mais comme puissance (p. 1113). C. Dumont, S. J.

J. F. Dedek. — *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity : An Historical Study of the Doctrine of St. Thomas.* Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 30. Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1958, 23 × 15 cm., VI-167 p.

L'A. se proposait initialement, dans sa thèse, la seule étude de la connaissance expérimentale des Personnes divines. Mais la logique même de son sujet lui a fait élargir son plan, pour y introduire aussi le thème de l'expérience de la charité. Ces deux sujets ouvrent cependant la voie à deux genres différents de recherches. Le premier a déjà été étudié dans S. Thomas mais, comme le demandait le P. Galtier, on n'en a pas encore retracé le développement historique. C'est ce que veut faire l'A., comblant ainsi une lacune importante. Au contraire, le thème de l'expérience de la grâce a été l'objet de recherches historiques, particulièrement chez Mgr Landgraf et M. Auer ; il fallait seulement les compléter et surtout préciser comparativement le sens exact de la notion de connaissance expérimentale. Ayant en vue cette double tâche, l'A. mène une enquête unique à travers les textes d'une bonne vingtaine d'auteurs depuis Pierre Lombard jusqu'à la Somme de S. Thomas. Les principaux textes soumis à l'analyse sont ceux qui parlent de Sagesse, de connaissance, de charité, de sens spirituels, de *cognitio experientiae,* de l'expression « mitti est cognosci ». Les contemporains de S. Thomas enseignaient communément que la connaissance que le juste a des Personnes divines dépasse le niveau de la simple foi ; elle se déroule sur le plan de la charité et du « goût spirituel ». Elle est donc une connaissance qui est aussi d'ordre affectif. C'est, au fond, cette doctrine que reprend S. Thomas, quand il parle de connaissance expérimentale. Il y ajoute que ce type de perception rentre dans le domaine du don de Sagesse. Par souci d'objectivité et pour s'en tenir aux termes étudiés, l'A. ne s'engage pas dans la voie interprétative : cette connaissance est-elle discursive, basée sur des signes externes, ou d'ordre supérieur non discursif ? La controverse ouverte autrefois à ce propos (avec les prises de position de Gardeil, Garrigou-Lagrange, Galtier) n'est pas résolue, et les précisions ultimes sur le sens de S. Thomas sont laissées à l'estimation de chacun. La thèse est donc surtout profitable pour son relevé des textes, fait avec beaucoup d'objectivité et de clarté dans l'analyse. La littérature utilisée montre une connaissance très large des données scientifiques actuellement acquises concernant les auteurs soumis à l'enquête. C. Dumont, S. J.

J. M. Rovira Belloso. — *La visión de Dios según Enrique de Gante.* Coll. Colectanea San Paciano, Serie Teológica, VII. Barcelone, Seminario Conciliar, 1960, 23 × 17 cm., 264 p.

Saluons avec joie une nouvelle thèse de doctorat consacrée à Henri de Gand ; un intérêt toujours croissant s'attache à la personne du maître belge, qui apparaît de plus en plus comme un penseur vraiment original. Le thème du *Surnaturel* est sous-jacent au travail présenté ici : c'est, en effet, dans l'étude du rapport de l'esprit à la vision divine, que se découvre le mieux la conception qu'un auteur se fait de ce qu'on appelle communément l'élévation surnaturelle. Une première question se pose à propos de la béatitude : est-elle, selon Henri, une immédiation de l'essence divine à l'âme et comment s'exerce-t-elle ? Trois chapitres sont consacrés à cette étude. La vision exclut tout *medium* créé et requiert un « illapsus » ou présence de l'essence divine à la puissance intellectuelle ; cette présence est, en même temps, une union ou conversion extatique transformante ; elle est l'opération supérieure de l'esprit en tant qu'elle se termine à l'objet incréé ou, réciproquement, elle est la propre béatitude incréée en tant qu'elle termine l'activité de l'homme (en union transformante de l'opération créée au don incréé : thème à propos duquel Henri a été mal interprété par ses adversaires). La secon-

de question est celle de la capacité de l'homme à sa béatitude. Selon sa philosophie générale, Henri sera naturellement porté à affirmer un intrinsécisme fort prononcé. Simultanément, il maintient la transcendance totale, et la gratuité parfaite de la vision. Mais il demeure une antinomie non résolue entre cette gratuité et l'ordination *positive* de l'esprit à la fin surnaturelle. Peut-être ne faudrait-il pas exagérer cette difficulté, qui apparaît chez tous les penseurs de tendance platonicienne et qui se résout finalement par le fait que, chez eux, les « natures » ne sont jamais conçues comme relativement autonomes; la théorie de l'illumination fait déjà, nous semble-t-il, sauter la limite entre naturel et surnaturel. C'est au point de départ des thèses épistémologiques que se pose le vrai débat. L'A. a fait un remarquable travail de pénétration et de synthèse. Il conclut que la conception henricienne est d'ordre mystique; on peut dire qu'elle est dans la ligne des Grecs qui ont tant insisté sur la transcendance (Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, Jean Damascène), et qu'elle anticipe les théories des grands maîtres allemands et flamands du 14e siècle. Il faudrait toutefois faire remarquer que, si Henri se rencontre au terme avec Tauler ou Ruysbroeck dans la doctrine de l'élévation transformante, l'épistémologie générale n'est pas la même au point de départ. L'importance que donne le maître gantois à la théorie de l'illumination le classe nettement parmi les docteurs « avicennisants », tandis que les autres sont plus apparentés à la synthèse thomiste. C. Dumont, S. J.

Fr. WETTER. — *Die Lehre Benedikts XII, vom intensiven Wachstum der Gottesschau.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. XCII, Series Facultatis theologicae, Sectio B (n. 31). Rome, Univ. Grégorienne, 1958, 24 × 16 cm., VIII-236 p. Prix : 2.000 lires.

On connaît la controverse qui se déroula de 1331 à 1334 autour des déclarations du Pape Jean XXII sur la vision béatifique. La solution, définitivement tranchée par Benoît XII, est devenue un texte authentique du magistère, enregistré dans la Constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 (Denz. 530). Mais ce document laisse ouverte la question de savoir si la vision béatifique, déjà assurée pour l'âme sainte dès la séparation du corps, subit un accroissement au moment de la résurrection. Avant son élection au Saint-Siège, Benoît XII (Cardinal Jacques Fournier) avait déjà participé au débat et écrit en 1331-1332 son traité *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium,* demeuré manuscrit (*Vat. lat. 4006*). Dans cet ouvrage, il exposait ses arguments non seulement sur le caractère immédiat de la vision béatifique, mais aussi sur sa croissance au moment de la résurrection générale. M. W. étudie brièvement l'histoire littéraire de ce traité, définit le vocabulaire (croissance intensive, vision, béatitude), puis développe les arguments contenus dans les troisième et quatrième parties consacrées à la croissance de la vision. Un court chapitre pose la question connexe de l'accroissement des peines de l'enfer. Enfin en conclusion, l'A. fait une rapide étude comparative des arguments de Benoît XII, par rapport à la tradition scolastique. Il y a deux sources d'argumentation principales en faveur de la croissance : de la part de Dieu, une communication plus grande de son essence; de la part de l'homme, un épanouissement par l'adjonction du corps. L'idée de la croissance de la béatitude permet de maintenir une différence entre le jugement particulier et le jugement général, et l'on fait droit ainsi à toute une tradition patristique qui veut que rien ne soit définitif ni complet avant la résurrection finale. Parmi les arguments de Benoît XII, c'est le premier qui est le plus original : celui qui s'appuie sur le fait d'une communication plus grande de l'essence divine. C'est seulement à la fin du monde que le décret de la prédestination sera complètement manifesté; les mérites des saints, obtenus sous la motion divine, seront clairement perçus. Le plan divin, qui est l'Eglise réalisée, est désormais accompli et totalement révélé : belle vision historique et pénétrante élucidation de l'aspect interpersonnel de la béatitude. L'A. a rendu un grand service en faisant connaître dans le détail une œuvre inédite. Son travail est fouillé, précis et reconstruit très intelligemment en synthèse les arguments étudiés. C. Dumont, S. J.

Fr. Padalino. — *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale.* Agrigento, Tipografia Vescovile, 1953, 24 × 17 cm., VIII-76 p.

L'A. publie l'essentiel d'une thèse défendue à l'Université Grégorienne sur l'accroissement intensif de la béatitude essentielle. En un premier chapitre, il esquisse brièvement la controverse qui a opposé, au XIV^e^ siècle, autour de la constitution « Benedictus Deus » de Benoît XII, partisans et adversaires de l'accroissement intensif. Il envisage ensuite, dans les chapitres suivants, les principaux arguments proposés par les partisans de la thèse : imperfection de l'âme et de son activité dans l'état de séparation du corps, désir qu'elle a de se réunir à lui, nature de l'accroissement de la béatitude dans l'acte même de vision et la joie qui lui est consécutive, du fait même de la résurrection du corps. Tout en critiquant ces arguments et en montrant leur fragilité, l'A. se garde bien de nier la possibilité de cet accroissement intensif, en faveur duquel il cherche des arguments plus solides dans la réalité du jugement dernier accordant aux bienheureux la totalité de la récompense céleste et, en conséquence, un accroissement corrélatif de leur béatitude personnelle. Cette opinion rejoindrait la doctrine des théologiens grecs sur l'importance de la résurrection finale comme avènement définitif du Royaume céleste. Cette enquête positive, limitée dans son objet et son champ d'investigation, intéressera surtout les spécialistes d'un traité sur les fins dernières. G. Dejaifve, S. J.

PHILOSOPHIE

J. Lebacqz, S. J. — *Libre arbitre et jugement.* Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, 47. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 23× 15 cm., 168 p. Prix : 120 frs b.

Pour apprécier la vraie valeur de cet ouvrage, il ne faut pas s'hypnotiser sur la question des distinctions entre facultés. A l'occasion d'un problème particulièrement délicat, la nature du jugement « ultimo-pratique », l'auteur examine avec profondeur le développement de l'activité finie. — Il a commencé par une enquête historique, bien documentée, menée avec un sens critique aigu. On voit le problème du libre arbitre se préciser, progresser à travers les solutions insuffisantes. En partant d'Aristote, à travers toute la Scolastique, on est amené de nos jours à rapprocher de plus en plus, jusqu'à une certaine identité, l'acte propre du libre arbitre et le jugement libre. Sur ce point il y a convergence entre l'école thomiste et l'école suarézienne. Comparer la *circumincession* blondélienne. — Mais alors la distinction réelle de l'intelligence et de la volonté est compromise. L'auteur examine les preuves de cette distinction et les trouve insuffisantes. Ce point sera certainement discuté. Il est cependant possible de sauver l'intention essentielle de l'auteur, même en laissant tomber certaines formulations. Ce que l'auteur rejette, c'est une certaine conception très rigide de la distinction entre facultés, conception qu'il exprime aux pages 29-30 et 81-82. Il serait aisé de montrer qu'il y a des *habitus* réellement distincts, sans qu'il y ait « rupture » (p. 152) lorsque le second entre en jeu à son tour. — Et l'auteur, lui-même, dans sa partie positive, très attachante, assouplit la notion de distinction en l'exprimant par des « degrés de développement ». Toute activité s'exerçant dans l'étendue et la durée passe nécessairement par trois stades : tendance foncière à tout l'être, acte d'adaptation (chez l'homme : connaissance), acte d'acquisition (chez l'homme : volonté). Ceci permettra de décrire le processus de l'acte libre. Selon l'auteur, l'objection selon laquelle l'homme décidant librement poserait deux jugements contradictoires est résolue par la teneur même des deux jugements : Le premier aperçoit une certaine proposition comme probable, le second affirme librement cette proposition comme certaine, mais n'affirme nullement que cette certitude soit aperçue. — Dans sa conclusion, l'auteur laisse explicitement la porte ouverte à des distinctions réelles de facultés. Concluons : pour lire cet ouvrage avec fruit, il faut, semble-t-il, ne pas trop s'attacher à certaines formulations incisives, mais retrouver l'intention d'un métaphysicien authentique. G. Isaye, S. J.

B. Welte. — *Über das Böse.* Eine thomistische Untersuchung. Coll. Quaestiones disputatae, 6. Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 22 × 14 cm., 56 p. Prix : 4 marks.

Courte, mais très riche étude, suivie du texte (pas encore le texte critique, pourtant sous presse) et d'une bonne traduction de quatre articles du *De Veritate.* L'interprétation de W. comprend fidèlement et « de l'intérieur » le *jeune* saint Thomas. Se limitant au *De Veritate*, elle ne prévoit pas l'approfondissement du *De Malo* dont le P. Dondaine et nous-même avons signalé l'importance sans en dégager encore toute la portée. Comme Pierre Fontan dans la deuxième partie d'*Adhésion et Dépassement,* la meilleure réplique de B. W. en français, — W. ne peut comprendre le mal qu'en fonction de Dieu dont il révèle directement l'existence et la souveraine bonté. Le mal est « possible » à cause de la tension entre l'essence (*Wesen*) et la situation (*Existenzweise*) de la volonté humaine. — Tension qui ouvre à la grâce une nature que seul peut achever le surnaturel absolu. Dans cette perspective, le surnaturel est l'achèvement, « au-delà » de la nature, de la création. Le *De Malo* placera le surnaturel « dans un autre ordre » : le point d'insertion de la grâce dans la nature (l'*Ansatzspunkt* de la p. 30) étant lui-même surnaturel. Heidegger reprocherait sans doute à la réflexion du *De Veritate* de s'interroger sur la « possibilité » du mal et de ne pas encore dépasser la « métaphysique ». Peut-être se trouverait-il davantage accordé à la théologie des dernières années de saint Thomas. A. Hayen, S. J.

L. Bogliolo. — *Il problema della filosofia cristiana.* Coll. Biblioteca di scienze religiose, VII, 1. Brescia, Morcelliana, 1959, 19 × 12 cm., 292 p. Prix : 800 lires.

Livre profondément juste et bienfaisant. On lui reprochera cependant de brosser une fresque historique trop vaste — depuis la métaphysique de la Bible jusqu'à la philosophie blondélienne — pour être sans failles et sans bavure. Signalons franchement, pour commencer, quelques omissions et inexactitudes : rien sur Hegel ; — oubli du dernier discours, pourtant capital, de Pie XII aux congressistes de Padoue-Bologne ; — une formule maladroite : tout l'ordre surnaturel a pour but d'aider la nature à réaliser ses exigences (p. 100) ; — interprétation bien sommaire de Ex 4, 14 (coïncidence de la révélation naturelle de Dieu comme être et de sa révélation surnaturelle comme personne : p. 18 ; cfr p. 16, 75...) ; de saint Jean, chez qui la philosophie classique se christianise (p. 29) ; de saint Anselme (p. 67 et 69). Le défaut qui nous paraît le plus marquant est l'interprétation, vraiment à contre-sens, de Maurice Blondel, dont la philosophie de l'action est présentée comme une métaphysique du devenir ; l'auteur le rapproche de Leibniz, alors qu'une étude serrée du *Vinculum substantiale* prouve que Blondel se méprend sur Leibniz à cause de sa « mentalité thomiste » (n'en concluez pas qu'il est lui-même thomiste !) ; il reconnaîtrait dans l'homme un désir naturel exigeant le surnaturel (p. 192, etc.).

Ces défauts n'affaiblissent pourtant pas l'éloge que mérite cet ouvrage. Nombre de vues partielles exactes et fort pénétrantes : par exemple, l'opposition entre saint Bonaventure et saint Thomas (p. 88 sqq.) ; l'interprétation vraiment thomiste de la célèbre métaphore d'Isaïe (1, 22) : l'eau « convertie » en vin (p. 35, 90, 110, 111), malgré l'une ou l'autre formule inadéquate : la philosophie ne « devient » pas théologie ; mais la révélation influe sur la philosophie « potenziandola nella sua stessa natura di filosofia ». Cette influence causale de la foi sur la raison est possible, parce que, dans la « hiérarchie » de la participation, la foi est *eminenter* raison.

L'auteur tient qu'il faut prolonger l'œuvre de Maritain et de Gilson en fondant leurs affirmations, et il y travaille (p. 191). Mais le plus grand mérite de son livre est de souligner fortement le seul centre de perspective qui permette de poser correctement et de résoudre véritablement le problème (?) de la philosophie chrétienne : le dogme de l'union hypostatique (non pas celui de la transsubstantiation, malgré certaines formules déficientes à propos de l'eau changée en vin) qui permet à l'auteur d'affirmer, sans rien confondre, que la philosophie

ne peut atteindre sa plénitude sans la médiation du Verbe incarné (p. 9, 30, 31, 35, 64, 219-222). A. Hayen, S. J.

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS. — *Philosophiae Consolatio.* Edit. L. BIELER. Coll. Corpus Christianorum, Series latina, XCIV. Turnhout, Brepols, 1957, 26 × 16 cm., XXVIII-124 p.

L'édition du *De Consolatione philosophiae* de Boèce publiée par Bieler dans le *Corpus Christianorum* n'est pas une simple réédition de « l'édition la meilleure existant à ce jour », ce qui justifierait amplement déjà sa publication dans le recueil. Elle marque des progrès suffisamment marquants sur ses deux devancières principales, celle de Peiper, parue dans la *Teubneriana* en 1871 (une réédition préparée par Peiper n'a jamais vu le jour) et celle de Weinberger publiée dans le *Corpus* de Vienne (1934), pour pouvoir être considérée comme une édition vraiment nouvelle et originale. Non pas que Bieler rejette les principes généraux appliqués par Weinberger dans la constitution de son texte ou qu'il en récuse la valeur. Mais Weinberger, entre autres faiblesses, n'a pas tiré tout le parti possible de la tradition manuscrite, négligeant une partie de celle déjà utilisée par Peiper, et de plus laissant de côté ou ignorant plusieurs manuscrits de valeur (certains datés des IX^e^ et X^e^ siècles). Une révision soignée du texte tenant compte de ces faits s'imposait donc. A ce mérite fondamental s'ajoutent quelques perfectionnements secondaires, en particulier : l'apparat des citations et références aux auteurs anciens cités par Boèce a été complété et amélioré, la ponctuation du texte suit plus fidèlement celle des manuscrits, une ample bibliographie sélectionnée a été introduite qui nous renseigne sur l'état des recherches relatives au *De Consolatione philosophiae* de Boèce : éditions, corrections apportées au texte, style, pensée philosophique, influences et survie dans les littératures postérieures, etc. Pour le reste la présentation du texte est conforme aux règles établies pour la publication du *Corpus christianorum.* Ch. Martin, S. J.

J. PIEPER. — *Scholastik.* Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. Munich, Kösel, 1960, 19 × 11 cm., 254 p. Prix : 9,80 marks.

Commencée au temps où les « barbares » se mettent à l'*école* de l'antiquité et du christianisme, cette promenade philosophique nous conduira jusqu'au XIV^e^ siècle. En 529, Justinien ferme l'école d'Athènes et saint Benoît fonde le Mont-Cassin. Viennent ensuite Boèce, Denys en qui l'on vénère le disciple de l'Apôtre, puis le génial Jean Scot Eriugène; bientôt saint Anselme, puis Abélard, saint Bernard et Jean de Salisbury; les Victorins et le Maître des Sentences; des traducteurs d'Aristote et Albert le Grand; saint Thomas et Siger de Brabant. Voici qu'éclate la condamnation de 1277 : ce sera bientôt la fin du moyen âge et la décadence de la scolastique. Adversaire fougueux du rationalisme grec et de sa conception de la nécessité, Duns Scot proclame le primat de la liberté. Après lui, Ockham : rupture de l'unité de la foi et de la raison, qui avait fait l'essence, la vérité et la fécondité de la grande scolastique. Ce n'était pas l'unité d'un système, mais celle d'une « recherche collective de la vérité » (Chenu, cité p. 218). Cette recherche se disloque. On sort du moyen âge.

La scolastique qu'on vient de raconter à grands traits n'est pas morte — si nous continuons, ou reprenons, l'effort de renforcer l'unité de la raison et de la foi sous l'inspiration de la théologie. Aujourd'hui encore, la philosophie chrétienne est possible et seule philosophie possible pour qui croit que le Verbe de Dieu est devenu homme en Jésus-Christ. Sans méconnaître quelques faiblesses de détail (par exemple, le rationalisme de saint Anselme et la portée de sa preuve de Dieu que nous comprendrions autrement), et parce qu'il faut bien renoncer à souligner des détails particulièrement heureux (par exemple l'opposition de la *congruentia* thomiste et du criticisme de Duns Scot, ou celle du respect de Dieu et de son mystère que respire le thomisme et des hypothèses que discute Ockham), nous conclurons en disant qu'une fresque aussi vaste, aussi suggestive et aussi vraie, se passe de recommandation. A. Hayen, S. J.

Ch. J. O'Neil. — *An Etienne Gilson Tribute* Presented by his North American Students with a Response by Etienne Gilson. Milwaukee, The Marquette University Press, 1959, 24 × 16 cm., x-347 p. Prix : $ 7.00.

Trente années d'enseignement à Toronto, trente années de profonde et libre influence qui, à travers combien de disciples, fait sentir son bienfait dans toute l'Amérique du Nord. Le beau recueil que voici a pu faire place à 21 hommages de reconnaissance. Ses collaborateurs appartiennent à onze universités ou instituts des Etats-Unis et du Canada. Leurs contributions sont fort variées : on passe de la phénoménologie à Héraclite, de Hugues de Saint-Victor à Heidegger, de Thomas de Sutton à l'empirisme américain. Deux études consacrées à la métaphysique de Jean de Paris et à sa philosophie politique : peu à peu, ce disciple immédiat de saint Thomas reçoit l'attention qu'il mérite. Mais c'est à saint Thomas lui-même que sont consacrées les pages les plus abondantes et, nous semble-t-il, les meilleures. Citons, car il faut bien choisir, celles du P. Klubertanz sur *omne agens agit propter finem*. Etude soigneuse, fouillée, méthodique, bien ordonnée. Il s'interroge sur le sens de certains mots, sur la manière de les traduire du latin en anglais. Effort excellent, mais qu'il faudrait pousser beaucoup plus loin... à moins que la vraie méthode, toute différente, soit beaucoup plus réflexive. Traduire *finis* par *goal* nous semble bien contestable. N'est-ce pas éliminer la distinction si importante : *amor concupiscentiae* et *amicitiae*? — Encore le P. Sweeney sur la création dans le *liber de causis* : les conclusions du P. Anawati, au Caire, confirment les siennes. — Enfin et surtout, les excellentes réflexions de Pegis sur un chapitre de la *Somme contre les Gentils*. En particulier, la p. 184 : Ce que visent les philosophes, ce qu'ils s'efforcent d'achever en philosophie depuis les jours d'Aristote et de Platon se réalise de manière plus plénière, plus haute et plus parfaite aux jours des théologiens, sous l'influence de la révélation chrétienne. Chez saint Thomas, en particulier, « Christianity could give life *within itself* (nous soulignons : quel est le sens précis, c'est-à-dire profond, de cette préposition?) to a genuine philosophy, aristotelian in *origin* (même question) and nature, and strictly scientific in its methodology ». Pour finir, charmante et pleine d'esprit, la réponse de Gilson : *amicus amicis*.

A. Hayen, S. J.

ETUDES BYZANTINES

V. Grumel. — *Traité d'études byzantines*. I. *La chronologie*. Coll. Bibliothèque Byzantine. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 28 × 23 cm., XII-487 p. Prix : 4.000 frs.

Le problème des déterminations chronologiques compte parmi les plus désagréables de ceux auxquels l'historien de l'antiquité ait à faire face. Quand il le rencontre il a l'impression de s'engager dans un sous-bois broussailleux et touffu où il est bien malaisé de se tracer sa route. Les études byzantines pas plus que les autres n'échappent à ces embûches. Intermédiaires entre celles de l'Occident et de l'Orient, la civilisation et l'histoire de Byzance se sont développées en perpétuel contact avec elles, ce qui oblige l'historien non seulement à se rendre compte de la manière dont les Byzantins ont calculé le temps et fixé les événements dans le cours des siècles, mais encore de la manière dont lui-même devra s'y prendre pour accorder leurs données chronologiques avec celles des autres systèmes de comput, anciens ou modernes utilisés en dehors du monde byzantin. Ce n'est donc pas un mince service qu'a rendu le P. Grumel aux byzantinistes par ce traité de *Chronologie*, où il s'efforce de satisfaire à la fois leur curiosité et leurs nécessités pratiques : leur curiosité en leur révélant les efforts qu'ont déployés les computistes byzantins pour mettre sur pied des systèmes de chronologie cohérents et satisfaisants (dans le sillage d'ailleurs de ceux des premiers siècles chrétiens, d'Hippolyte, Jules l'Africain, Anatole, plus particulièrement) ; leurs nécessités pratiques, ensuite, en étalant sous leurs yeux sous

forme de tableaux, les concordances des années selon les différentes ères usitées dans le monde ancien et moderne, les listes chronologiques des principaux personnages civils et ecclésiastiques ainsi que des événements marquants dont ils peuvent avoir le plus couramment besoin dans leurs travaux. Sur les trois parties qui constituent l'ouvrage du P. Grumel, les deux premières, l'une, sur l'origine des ères mondiales et leur mécanisme, l'autre, sur les cadres chronologiques qui ont permis aux byzantins de calculer le temps (jours, semaines, mois, cycles et périodes, systèmes lunaires ou solaires employés à cet effet), répondent à la première préoccupation de l'auteur. La troisième partie, constituée entièrement de tables de concordance ou de listes chronologiques, répond à son second but. Il n'est pas aisé pour un profane, et presque tous se sentent un peu tels en ce domaine, de jauger et d'apprécier un ouvrage comme celui du P. Grumel, qui, très vite, déborde leur compétence. Il n'est pas difficile toutefois d'y déceler l'étendue et la connaissance des sources dont témoigne l'œuvre ici présentée, la dextérité avec laquelle l'auteur les analyse, son audace aussi parfois à avancer des interprétations neuves et personnelles, toutes qualités ou propriétés qui nous font volontiers entrevoir dans sa prestation, une contribution à la chronologie byzantine importante, neuve et originale en bon nombre de points. Ainsi le P. Grumel démontre l'existence, grâce à des sources mal utilisées jusqu'ici, comme le *trochos IV* du *Chronicon paschale,* d'une ère protobyzantine qui commencerait en 344 et dont l'origine coïnciderait avec une réforme du cycle anatolien survenue en 353. Longtemps contrebalancée et laissée plus ou moins dans l'ombre par l'ère, un peu postérieure, dite alexandrine, elle aurait, avec cette dernière, contribué à l'établissement de l'ère byzantine proprement dite, dont les origines restent obscures, mais qui s'affirma définitivement vers la fin du X^e^ siècle. La *Chronologie* du P. Grumel s'inscrit comme premier volume, particulièrement austère assurément dans un *Traité des études byzantines,* qui sera publié en collaboration et sous la direction de M. Paul Lemerle. Nul doute que le départ de la nouvelle collection n'ait été bien pris. Et souhaitons aux prochains volumes le même standing scientifique et le même succès. Ch. Martin, S. J.

W. Ohnsorge. — *Abendland und Byzanz.* Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums. Darmstadt, H. Gentner, 1958, 22 × 15 cm., VIII-574 p., 4 reprod. Prix : 44 marks.

Vingt-deux articles sont groupés dans ce recueil centré sur le problème des rapports entre Byzanze et l'Occident médiéval (plus exactement l'empire germanique et le Saint-Empire romain, l'Eglise et la papauté médiévale). Ils sont dus à un spécialiste que ses travaux sur l'Occident médiéval ont obligé, à plus d'une reprise, à contacter l'Orient byzantin. L'ensemble des contributions forme un tout bien homogène, du moins pour le fond, car pour le développement des questions traitées, des idées et des points de vue de l'auteur, il y a lieu de tenir compte de leur caractère d'articles et de la date de leur parution. (Il s'agit d'ailleurs, pour l'ensemble, d'articles récents parus entre 1931 et 1956 dans des revues allemandes, assez disparates et difficiles à trouver). Les limites chronologiques des sujets étudiés vont de Charlemagne, soit le neuvième siècle, jusqu'au XVI^e^ siècle (dans le dernier article *Sachsen und Byzanz*). L'attention de l'auteur s'est portée surtout sur les notions d'empire, d'empereur, d'état à différents stades de leur évolution et en différents milieux, politiques et religieux, sur la signification de formules de diplômes, l'interprétation de textes de chancellerie, et leur apport pour l'histoire, sur diverses questions d'histoire aussi, surtout d'histoire politique et impériale mais toujours considérées dans la perspective Orient-Occident. Du point de vue de nos études ecclésiastiques on relèvera en particulier les trois études suivantes : *Orthodoxus imperator. Vom religiösen Motiv für das Kaisertum Karls des Grossen, Die Konstantinische Schenkung Leo III und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee, Die Byzanzreise des Erzbischofs Gebhard von Salzburg und das päpstliche Schisma im Jahre 1062.* L'ensemble est de haute tenue scientifique telle qu'on peut l'attendre d'un collaborateur de la *Germania Pontificia* et des *Monumenta Germaniae historica.*

Ch. Martin, S. J.

H.-G. Beck. — *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich.* Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. Byzantinisches Handbuch, II, 1. Munich, Beck, 1959, 25 × 17 cm., xvi-835 p. Prix : 75 marks broché ; 82 marks relié.

L'apparition de la *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* du prof. H. G. Beck, constitue dans le cercle des byzantinistes et surtout, parmi eux, de ceux qui se penchent sur les problèmes religieux de Byzance, un événement aussi remarquable que celui de la publication en 1940 de la *Geschichte des byzantinischen Staates* d'Ostrogorsky (2e édit., 1952; cfr *N.R.Th.*, 1954, 774). Les deux ouvrages ne constituent d'ailleurs que les premières ramifications d'une œuvre première, aujourd'hui vénérable mais dépassée, la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de K. Krumbacher et d'A. Ehrhard. Depuis 1897, date de la seconde et dernière édition de celle-ci jusqu'à nos jours, plus de soixante ans ont passé, caractérisés par le développement prodigieux d'une science alors dans l'enfance et aujourd'hui arrivée à sa pleine maturité. Aucun savant ne s'est aventuré entre-temps à refaire, en l'améliorant et complétant, ce répertoire unique en son genre. Il a fallu attendre le présent volume pour se trouver partiellement servi. Il serait, en effet, inexact de considérer cette nouvelle histoire littéraire de Byzance comme un simple décalque, amélioré et complété, de l'ancienne. La coïncidence des deux ouvrages n'est que partielle. Dans le présent, le contenu s'infléchit du côté de l'« histoire » de l'Eglise byzantine, au moins de son histoire interne (car pour son histoire externe, c'est-à-dire son rôle dans l'Etat byzantin, le pas a déjà été franchi depuis la parution du volume d'Ostrogorsky). Le vocable « Kirche » qu'annonce le titre recouvre donc l'aspect institutionnel de l'Eglise et sa vie interne religieuse : Patriarchat, conciles et synodes, épiscopat, monachisme, droit canonique, prédication, liturgie et culte, en particulier celui des saints, doctrine et théologie, le tout centré sur le patriarchat de Constantinople et pratiquement restreint aux limites de l'Empire depuis le début du VIe siècle jusqu'à sa chute définitive de 1453. Les éditeurs ont estimé nécessaire ce tableau préalable qui prend presque la moitié du volume et sans lequel la littérature religieuse byzantine ne serait pas pleinement intelligible. Le second point de non-coïncidence avec l'ancienne *Geschichte* de Krumbacher-Ehrhard est que la nouvelle de Beck n'embrasse que le domaine formellement religieux abandonnant à un volume ultérieur tout le secteur profane. On saisit dès lors sans peine toute la portée du « theologische Literatur » introduit dans le titre. Le vocable ne fait qu'exprimer, du point de vue littéraire, ce qui, du point de vue réel, était contenu dans le vocable précédent « Kirche » excluant ainsi et toute la littérature profane, et, dans la littérature religieuse elle-même, celle que son caractère historique marqué, comme les chroniques, etc., centrait davantage sur l'histoire politique générale de Byzance. La description de cette littérature « religieuse » (plutôt que « théologique ») forme la seconde partie du volume. L'évolution en est retracée par Beck secteur par secteur et époque après époque : époque du monophysisme, du monénergétisme et du monothéléthisme, de la querelle des images, de Photius à Cérullaire, des Comnène et des Anges, de la domination franque jusqu'au palamisme, de celui-ci enfin à la prise de Constantinople. Cette manière de progression fortement compartimentée est assurément très claire et didactique, mais elle n'échappe pas aux redites, aux renvois perpétuels, aux morcellements plus ou moins arbitraires de disciplines qui, comme l'hagiographie, la liturgie ou l'homilétique, forment chacune un tout en soi. Ces réserves sur la structure de l'ouvrage ne peuvent toutefois faire oublier les immenses trésors de documentation et d'information qu'il recèle. Par ses connaissances et ses appréciations, l'auteur a largement dominé son sujet. Une des difficultés classiques en des œuvres de ce genre est la fixation des justes proportions à donner à chaque panneau, c'est-à-dire à chaque épisode, à chaque personnage et ce problème devient crucial quand s'impose, par surcroît, la nécessité rigoureuse de tout réduire à l'essentiel. Ces difficultés aussi ont été surmontées par Beck de manière exemplaire. A cet égard son livre se meut dans les meilleures traditions du *Handbuch* auquel il est rattaché. La *Kirche und theologische Literatur des byzantinischen*

Reich est aujourd'hui la meilleure vue d'ensemble sur le sujet et elle le restera longtemps. Il n'en demeure pas moins vrai que l'œuvre n'échappe pas aux vicissitudes du progrès des sciences. Déjà maintenant par exemple, des pages comme celles, très personnelles et originales, sur le palamisme (p. 322 s.) et Grégoire Palamas (p. 712 ss) devront être revues à la lumière de la publication complète des *Triades* par M. Meyendorff et des études que ce dernier vient de donner sur la vie, l'œuvre et la spiritualité du grand mystique. Du moins, M. Beck se rendait-il compte de l'urgente nécessité de combler au plus tôt ces lacunes (p. 715). Au mérite documentaire sa *Geschichte* ajoute souvent celui de marquer aux travailleurs les nombreux champs d'étude qu'il leur reste encore à défricher.

Ch. Martin, S. J.

SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES

A. Biéler. — *La pensée économique et sociale de Calvin.* Coll. Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, XIII. Genève, Librairie de l'Université, 1959, 24 × 16 cm., XVI-562 p. Prix : 25 frs.

Aucune étude aussi développée et aussi soigneuse que celle de A. Biéler n'avait, jusqu'ici, été consacrée à la pensée économique et sociale de Calvin. L'A. a fait ses études de théologie auprès de K. Barth, puis des études complètes d'économie. Ancien aumônier des étudiants de l'Université, il est actuellement pasteur d'une des principales paroisses de Genève. Son œuvre est une contribution majeure à l'histoire des doctrines sociales et, plus précisément à celle de la morale sociale (que M. Biéler nous pardonne ce mot de « morale » peu en rapport peut-être avec ses propres conceptions). Calvin, en effet, n'a pas été, n'a aucunement voulu être un économiste, encore que, comme le relève A. Biéler, il ait perçu avec clairvoyance la portée économique de certains phénomènes de son époque.

Ce qui nous frappe le plus, c'est l'attitude profondément religieuse de Calvin devant l'activité économique. Dans les biens matériels et dans leur multiplication, il voit avant tout un signe de la bonté du Créateur et de la miséricorde du Rédempteur, une invitation à la communion entre les hommes dans le Christ. Le mystère de la pauvreté et de l'épreuve ne lui échappe cependant pas, comme l'a fait croire souvent une interprétation simplificatrice. Cette attitude se manifeste d'une manière constante, qu'il s'agisse du travail artisanal, commercial ou agricole, du repos dominical, du prêt à intérêt, etc. Très importante nous paraît aussi la partie où A. Biéler rend justice à la pensée propre de Calvin en critiquant les théories de M. Weber, de E. Troeltsch, de R. H. Tawney et d'autres qui, avec plus ou moins de nuances, font dériver du calvinisme l'esprit du capitalisme industriel. L'A. fait remarquer que deux siècles séparent l'essor de celui-ci au XVIII[e] siècle et la réforme entreprise par Calvin, que bien des influences ont joué pour gauchir fortement le calvinisme originel. Il est certain que dans les textes de Calvin qu'il cite en abondance, rien n'oriente vers une idolâtrie du travail ou de l'accumulation du capital telle qu'elle devait se manifester au XVIII[e] siècle.

L'ouvrage de A. Biéler n'est aucunement polémique. L'A. indique plus d'une fois les concordances entre la doctrine des scolastiques, de S. Thomas en particulier, et la pensée de Calvin. Il signale aussi les divergences : le rejet d'un ordre naturel objectif, d'une éthique ou morale — qui, pour le calvinisme, est la négation de la liberté du chrétien devant Dieu — de l'ascèse, de la contemplation, du monachisme ou, plus généralement, des ordres religieux. Si la grave décadence de ceux-ci a pu expliquer la position outrancière de Calvin à leur égard, l'oubli de tous les éléments valables qu'ils ont apportés au christianisme, nous aurions aimé que M. Biéler fît observer le caractère accidentel de ce jugement et son injustice au regard de l'histoire.

Mais, l'essentiel est ailleurs. A une époque où les chrétiens doivent tâcher d'unir leurs forces contre le matérialisme, qu'il soit de « droite » ou de « gau-

che », le catholique, malgré certaines réserves très importantes, se réjouit de voir exposer une doctrine où les vertus de religion et de charité fraternelle trouvent une place aussi large. Suffisamment formé au discernement nécessaire — disposant aussi de loisirs suffisants pour lire ce gros et dense volume — il aura profit à prendre contact avec cette pensée à laquelle on ne saurait dénier profondeur et pénétration. Homme d'étude, il ne lui sera pas permis d'ignorer le beau livre de A. Biéler pour peu qu'il coïncide avec le champ de ses recherches.

C. Mertens, S. J.

W. Weber. — *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus.* Coll. Schriften des Instituts für christliche sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 7. Munster, Aschendorff, 1959, 24 × 16 cm., 218 p. Prix : 14,80 marks broché ; 16,80 marks relié.

Signalons d'abord ce que M. Weber ne dit pas dans son titre : le « Vorabend des Liberalismus » est la seconde moitié du XVI[e] siècle et la « Wirtschaftsethik » est celle de Molina.

Si l'étiquette est imprécise, le contenu du flacon est de bonne qualité ; la présentation en a été soignée par l'éditeur comme par l'Auteur. Celui-ci commence par montrer comment le suarésianisme, dont Molina est largement tributaire, est marqué par la spiritualité ignatienne qui, tout en reconnaissant le domaine premier de Dieu, fait un vigoureux appel aux énergies de l'homme ; comment aussi cette scolastique renouvelée répond au caractère dynamique de son époque et à son orientation vers le concret. L'auteur expose ensuite comment ces traits se retrouvent dans la morale de Molina et plus particulièrement dans son intérêt pour l'activité économique et sa manière de l'apprécier. Sont passés en revue ses enseignements sur la propriété, sur le commerce et le prix, sur le prêt à intérêt, sur le change, la banque et l'impôt. Molina, en tout ceci, a su prendre conscience des problèmes de son temps et ouvrir à la morale des voies nouvelles. On ne saurait, sans injustice, le rendre responsable de déviations où s'égarèrent des auteurs ultérieurs moins avisés. Par ailleurs, les positions de Molina peuvent nous sembler parfois très insatisfaisantes devant la problématique actuelle ; avec son sens de l'historicité, il serait certainement le dernier à s'en étonner.

A côté de l'histoire des doctrines économiques et de la « Wirtschaftsethik » — conception qui nous manque, mais que d'excellents auteurs de langue allemande ont su mettre en œuvre — il y a place pour une histoire de la morale économique. L'étude sérieuse de W. Weber est une contribution très utile à son édification.

C. Mertens, S. J.

La montée des peuples dans la communauté humaine. Semaines sociales de France, 46[e] session - Angers 1959. Compte rendu in extenso. Lyon, Chronique sociale de France, 1959, 23 × 14 cm., 314 pp. Prix : 15,75 N.F.

La montée des peuples à laquelle était consacrée la Semaine Sociale d'Angers (1959) est celle des pays que nous appelons habituellement sous-développés. C'est une entreprise complexe, car elle ne porte pas seulement sur l'économique, mais sur le politique, le culturel, le moral. Le grand mérite de la Semaine d'Angers est d'avoir exposé ces aspects divers d'une manière ordonnée et dans une perspective très large, non point celle de la France et des territoires qui lui sont plus ou moins associés, mais du monde ; seul le Prof. Perroux, dans une leçon par ailleurs remarquable, semble avoir oublié que la Grande-Bretagne, le Bénélux, l'Italie, l'Allemagne, le Portugal pourraient, avec la France, apporter quelque chose à la constitution d'une Eurafrique, toujours souhaitable malgré tant d'avatars.

Les difficultés de l'ascension, les limites et certaines lenteurs inévitables du développement, l'effort à fournir par les peuples moins fortunés n'ont pas été cachés et l'on a évité la mauvaise conscience et la morgue qui guettent insi-

dieusement — la première autant que la seconde — les peuples d'Europe dans leurs rapports avec les pays en développement.

La Semaine d'Angers avait réuni un corps professoral particulièrement brillant : G. Balandier, A. Barrère, J. Folliet, le P. Lebret, Fr. Perroux, le Dr Aujoulat, M. Byé... et cette liste forcément incomplète est involontairement injuste.

On a dit que les Semaines Sociales de France sont une université itinérante. Leur rôle n'est pas la recherche, mais la diffusion, auprès d'un large public des connaissances acquises, l'indication des efforts à entreprendre dans une perspective authentiquement chrétienne. La collection de leurs leçons constitue ainsi une encyclopédie sans cesse mise à jour du catholicisme social, où ceux qui n'ont pas la possibilité de se plonger dans des ouvrages plus techniques sont assurés de trouver des exposés solides et le moyen de ne pas « décrocher » de leur époque.

C. Mertens, S. J.

Redécouverte de la famille à travers le monde. Congrès mondial de la famille, Paris, 1958. Paris, Union internationale des organismes familiaux, 1958, 24 × 16 cm., 272 p.

Dans une société où les intérêts sont souvent représentés par des organisations vigoureuses, il serait funeste que les familles, porteuses de valeurs parmi les plus hautes de l'humanité, n'aient pas une représentation adéquate. Pie XII a maintes fois insisté sur cette vérité. Toute notre sympathie et notre estime vont donc à l'Union Internationale qui groupe, stimule, soutient les organisations familiales à travers le monde. Son Congrès de Genève, en 1958, coïncidant avec le dixième anniversaire de sa fondation, a été l'occasion de passer en revue les principaux problèmes de la famille : ses rapports avec les institutions de droit public, la compensation économique de ses charges, son rôle éducatif, la préparation des époux qui en porteront la responsabilité.

Un des traits marquants de ce congrès fut la préoccupation d'éviter aux pays en voie de développement les erreurs commises au siècle dernier dans notre « vieux monde » et le souci de leur apporter toute l'aide possible.

L'ensemble des rapports constitue une documentation solide et très suggestive. Il est empreint d'un optimisme à la fois fondé et vigilant. Nous regrettons seulement que chaque rapport ne soit pas suivi d'une bibliographie choisie permettant d'approfondir les sujets traités. La variété des commissions de l'Union, le nombre des rapports préparatoires cités, mais non publiés dans ces actes, la précision des programmes de recherche et d'action ultérieures témoignent d'une heureuse vitalité.

C. Mertens, S. J.

N. Drogat, S. J. — *Pays sous-développés et coopération technique.* Coll. Bibliothèque de la Recherche sociale. Paris, Spes, 1959, 20 × 13 cm., 192 p. Prix : 1.140 frs.

Le problème des pays sous-développés se pose de manière de plus en plus pressante à notre monde. Le P. Drogat commence par rappeler le devoir d'assistance qui incombe aux pays plus riches. Il esquisse les caractéristiques du sous-développement, les difficultés qui doivent être surmontées pour le vaincre et s'attache particulièrement à l'assistance technique.

Rédigé pour le public français, le livre se réfère surtout aux expériences de la Communauté. Il rappelle, pour finir, que l'aide sera vaine si nous ne suscitons en même temps l'espoir et la volonté de sortir de la misère par un effort intense des collectivités elles-mêmes. Cela demande beaucoup d'amour et de compréhension.

C. Mertens, S. J.

M. Roussin. — *Le Canada et le système interaméricain.* Coll. Publications sériées de l'Université d'Ottawa, LIX. Ottawa, Edit. de l'Université, 1959, 21 × 14 cm., x-285 p. Prix : $ 4.25.

Depuis la seconde guerre mondiale surtout, le Canada a pris une conscience très nette de son caractère propre et de sa souveraineté. Le Prof. Roussin souhaite qu'il entre comme membre à part entière dans l'Organisation des Etats Américains. Il expose les raisons, de moins en moins valables, pour lesquelles il n'en fut pas ainsi jusqu'à présent, mais la plus grande partie de son livre est consacrée à une étude claire du « système interaméricain » qui groupe les Etats des trois Amériques. Cette étude ne manquera pas d'intéresser le grand public au moment où les organisations régionales — la Communauté Européenne, par exemple — prennent tant d'importance.

L'ouvrage du Prof. Roussin nous a aussi procuré le plaisir de prendre contact avec la collection des publications de l'Université (catholique) d'Ottawa; il fait honneur à cette série qui comprend déjà 59 volumes. C. Mertens, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Vies de Saints

Fr. Desramaut, salésien. — *Saint Jean Bosco.* Textes pédagogiques. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 18 × 12 cm., 189 p. Prix : 51 frs. — On prête à Don Bosco cette pensée : « Il n'y a pas de méthode d'éducation, il y a des éducateurs ». Nous ne l'avons pas rencontrée dans ce volume, mais elle en résumerait fort bien, croyons-nous, l'esprit. Avec ou sans méthode, saint Jean Bosco a été un éducateur de génie. Sa pédagogie, c'est la charité. Il a été auprès de la jeunesse l'homme de Jésus-Christ et de la Vierge Marie. Quelques pages d'autobiographie racontent comment il a reconnu l'apostolat auquel il était appelé. Vient ensuite, texte intégral, la vie qu'il a écrite d'un jeune, Michel Magon (1845-1849), qui est parvenu, en ses brèves années, « à un degré merveilleux de perfection ». Enfin, quelques conseils et consignes aux directeurs. A recommander à tous ceux qui, sous une forme quelconque, ont à s'occuper d'éducation. — E. D.

R. Pic. — *Une religieuse comme les autres, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Coll. Situation des saints. Paris, Gabalda, 1958, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 590 frs. — L'auteur cite abondamment les écrits authentiques de la sainte. Le lecteur ne songe pas à s'en plaindre. Toutes ces pages, dit-il à propos d'une de ces citations, sont si admirables, si riches d'enseignement pratique, qu'il suffit de les lire. Elles sont limpides comme le cristal et n'appellent aucun commentaire. Il pourrait se faire que cette limpidité même voile au lecteur pressé la richesse de cet enseignement pratique. Le commentaire, toujours discret et sobre, appelle l'attention sur l'itinéraire de la sainte, montée ardente vers la charité par la voie des renoncements qui se rencontrent à chaque instant; ascèse qui oriente les moindres actions vers Dieu par « un acquiescement amoureux ou un choix volontaire », avec cette leçon capitale donnée par la sainte : « Si je ne souffrais pas de minute en minute, il me serait impossible de garder la patience. Mais je ne vois que le moment présent ». Voilà bien la plus belle illustration qu'on puisse apporter à la doctrine du P. de Caussade, qui se regardait comme « le missionnaire de la sainte volonté de Dieu », et qui enseignait que « le moment présent est toujours plein de trésors infinis ». — E. D.

Biographies

J. Daniélou. — *Philon d'Alexandrie.* Coll. Les temps et les destins. Paris, A. Fayard, 1958, 22 × 14 cm., 220 p. Prix : 875 frs. — Le *Philon d'Alexandrie* du P. Daniélou est un essai de fixation des traits principaux de la physionomie religieuse et intellectuelle du grand patriote et savant juif. Plutôt ouvrage aux vues générales et à l'intention synthétique, il n'est pas à ranger aux côtés des nombreuses monographies, parfois très fouillées, telles celles de Heinemann, Völker et Wolfson, qui ont scruté la riche personnalité et l'œuvre de Philon dans une optique particulière, au risque parfois de dénaturer sa physionomie d'ensemble véritable. C'est même un peu contre ce danger d'arbi-

traire que paraît s'être dressée l'intention de l'auteur. La physionomie exacte de Philon ne peut apparaître que dans une étude d'ensemble. C'est donc à un vaste tour d'horizon qu'a procédé le P. Daniélou : Milieu familial, formation religieuse initiale (en particulier ses relations avec les milieux esséniens de la Maréotis sont étudiées à la lumière des nouveaux documents de Qumrân), familiarité avec les grands de l'Empire (Agrippa II), action politique (sa légation à Rome), formation et tendance philosophique, activité littéraire et exégétique (sans nier la nécessité du sens littéral, Philon affirme les droits à une exégèse cosmique, psychologique et mystique sainement entendue), valeur théologique et spirituelle (intégration particulièrement réussie dans les cadres hellénistiques des vérités dogmatiques et spirituelles exprimées dans l'Ecriture). Quel jugement porter sur Philon, en déduction de ce tableau d'ensemble de sa vie et de son activité si variée? Le P. Daniélou l'exprime d'une manière lapidaire : « La signification d'ensemble de sa vie et de son œuvre ne saurait laisser de doute sur ses sentiments. Il a été passionnément dévoué à la communauté juive et à sa foi... Seulement ce judaïsme n'a rien de la raideur pharisienne ou du fanatisme zélote. Philon est imprégné de l'humanisme grec, avec tout ce que le mot exprime non seulement de culture mais de savoir-vivre... » (p. 8-9). Jugement tempéré et serein auquel chacun, pensons-nous, souscrira sans peine. — C. M.

Abbé Fr. Hermans. — *Ruysbroeck l'Admirable et son école.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1958, 18 × 11 cm., xiv-240 p. Prix : 850 frs. — Bien des catholiques d'expression française ne connaissent sans doute Ruysbroeck l'Admirable que de nom. Peut-être ajouteront-ils que cet écrivain flamand est un des tout grands mystiques de l'Eglise catholique, mais que sa doctrine a paru parfois suspecte. Leur ignorance a bien quelques explications : peu d'ouvrages français leur permettent d'entrer en contact avec lui; on ne peut tout de même pas leur demander de s'engager dans les trois mille pages du travail de M. Combes, qui réduisent à néant « les objections assez incompréhensives » que Gerson lui a faites. Voici à leur usage une très utile introduction de M. Francis Hermans. Ils y verront avec admiration que cet homme, ce saint tout perdu en Dieu, a été un charmant et même un gai compagnon, que son amabilité lui a gagné tous les cœurs dans son monastère et bien au-delà, que sa doctrine si élevée s'accompagne d'une ascèse très pratique, que chez le Bienheureux et dans son entourage, la dévotion aux cinq Plaies de Notre-Seigneur a été à l'honneur, il y a même, p. 149, une belle invitation à goûter « la douceur céleste qui jaillit de son cœur ». Ils apprendront encore, s'ils l'ignorent, que l'école de Groenendael a compté des maîtres de très grande valeur, dont un frère lai, Jan Van Leeuwen, et Hendrik Herp, ou Harphius, dont les ouvrages ont été universellement répandus. On ne peut donc que reprendre l'appréciation flatteuse de M. Daniel-Rops dans sa préface : « M. l'abbé Hermans a mis à brosser le portrait de son compatriote et à faire un choix parmi ses textes, autant de compétence que de ferveur communicative. » — E. D.

L. Van den Bossche. — *Anne de Jésus* Coadjutrice de sainte Thérèse d'Avila. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 20 × 13 cm., 250 p. Prix : 990 frs fr. ou 122 frs b. — Anne de Lobéra, en religion Mère Anne de Jésus (1545-1621), a été formée par sainte Thérèse elle-même. Elle n'a pas tardé à devenir la confidente et la collaboratrice de sa supérieure. Celle-ci la jugeait « faite pour gouverner un empire ». Saint Jean de la Croix disait qu'elle « ressemblait en tout à sainte Thérèse : même esprit d'oraison, même manière d'agir, mêmes capacités, même genre de gouvernement ». « Figure attachante... vie mouvementée... C'est l'indéniable mérite d'Anne de Jésus d'avoir accepté de transplanter l'œuvre thérésienne d'abord en France, puis dans les Pays-Bas, et d'avoir ainsi rendu possible son expansion future dans l'Eglise tout entière ». C'est l'éloge que fait d'elle Son Em. le cardinal Van Roey dans la préface qu'il a écrite pour cette histoire. Cette grande œuvre, toute providentielle, ne s'est pas réalisée sans de multiples difficultés. L'auteur les ra-

conte avec impartialité. Son récit fait revivre, dans l'histoire d'une sainte religieuse carmélite, l'histoire religieuse de deux grands peuples et de toute une époque. — E. D.

L. Pouliot, S. J. — *Le premier retraitant du Canada : Joseph Chihouatenhoua, Huron († 1640)*. Coll. Service de Dieu, 21. Montréal, Edit. Bellarmin, 1958, 20 × 14 cm., 96 p. — Les titre et sous-titre de ce petit livre en disent bien le sujet. Ils n'indiquent pas — ce que nous ajoutons donc — le caractère aisé, pittoresque et, vu les dates, étonnant de ce « laïc d'action catholique » avant la lettre. — J. M.

Mgr L. Cristiani. — *L'extatique de Niederbronn. Elisabeth Eppinger ou Mère Alphonse-Marie fondatrice des Sœurs du Très-Saint-Sauveur*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 50. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 192 p. Prix : 500 frs. — Fille de paysans alsaciens, Elisabeth Eppinger avait été très frappée, dans sa jeunesse, par l'exemple de sainte Thérèse d'Avila. Elle voulut s'engager dans la même voie, chercher l'union mystique avec Dieu. C'est à l'âge de 32 ans, alors qu'elle était gravement malade, qu'elle commença à avoir extases et visions. Elle fut bientôt connue, notamment pour ses prophéties. Mgr Cristiani n'hésite pas cependant à observer que la plus sensationnelle de ces prophéties s'est révélée une erreur. Elisabeth avait prédit, en 1848, l'accession de Louis XVII au trône de France, et avait affirmé reconnaître Louis XVII dans le baron de Richemont, un aventurier. Cette mésaventure nous invite à regarder, dans la vie d'Elisabeth, ce qui est fond solide de sainteté plutôt que manifestations extraordinaires. Si elle mérite d'être connue et admirée, c'est moins pour ses extases que pour le zèle persévérant qu'elle déploya comme fondatrice de la Congrégation des Sœurs du Très-Saint Sauveur : œuvre magnifique, très florissante aujourd'hui et au grand rayonnement apostolique. — J. G.

R. Piacentini, C.S.Sp. — *Fils de Rabbin, Père d'apôtres*. Paris, Edit. Saint-Paul, 1959, 19 × 14 cm., 188 p. — Ce livre est « un film rapide » de l'existence et de l'œuvre du Vénérable Jacob Libermann (1802-1852), fils d'un rabbin de Saverne, converti, séminariste à Saint-Sulpice et à Issy, maître des novices au noviciat des Eudistes à Rennes, fondateur d'une congrégation du Saint Cœur de Marie, qui fusionna avec la congrégation du Saint-Esprit, promoteur des missions d'Afrique. Toute cette œuvre s'est accomplie dans des conditions si extraordinaires qu'on est comme forcé d'y reconnaître l'action de la Providence. Le film est rapide, mais les événements sont bien évoqués. — E. D.

V. Jourdan. — *Le Père Damien*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 51. Paris, Fayard, 1958, 19 × 15 cm., 226 p. Prix : 750 frs. — Le cardinal Pacelli, qui devait devenir Pie XII, a dit que le sublime dévouement du P. Damien devait rester « l'une des plus belles pages de l'activité apostolique de notre temps ». Bien des biographies en ont déjà popularisé les hauts faits. Celle-ci se distingue des précédentes en ce qu'elle estime venu le temps de tirer au clair la question délicate des rapports du missionnaire avec ses supérieurs et confrères picputiens, qui n'avait pas encore pu être abordée. « Vous avez rassemblé, dit la préface de Mgr Blanchet, une abondante documentation et, loyalement, vous avez exposé sans ménagement les critiques, les blâmes, les oppositions. Mais les faits parlent d'eux-mêmes et provoquent l'admiration ». Ce sera bien l'avis de tous ceux qui liront ce livre. Ils se réjouiront que la cause de la béatification de l'apôtre les lépreux soit actuellement en cours à Rome. — E. D.

A. Sage, A.A. — *Un Maître spirituel du XIX^e siècle*. Les étapes de la pensée du P. Emmanuel d'Alzon. Centre d'Alzon, Abbaye, Saint-Gérard (Namur), 1958, 18 × 13 cm., 232 p. Prix : 180 frs. — Le P. d'Alzon (1810-1880) a été d'une activité débordante, on s'en rend compte en parcourant, pages 205-225, la chronologie de ses écrits. On y trouve des sermons, des conférences, des discours, des retraites, etc. Fondateur d'institut, il en a rédigé les Constitutions et les directoires. Dans le cours du livre, on voit que sa correspondance a été considérable. Nous ne parlons que de son œuvre écrite. Il faudrait ajou-

ter ce qu'il a fait comme vicaire général de Nîmes et comme supérieur de l'institut de l'Assomption. Il a proposé une doctrine spirituelle, pas toujours d'une manière systématique, mais souvent en se laissant guider par les circonstances. Le P. Sage, son disciple, s'attache à retracer le développement de cette spiritualité, depuis ses premières expressions jusqu'à son plein épanouissement. La grande pensée en a été la deuxième demande du Pater : *Adveniat Regnum Tuum,* servie par trois amours : de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge et de l'Eglise. Ils sont marqués par les « trois dogmes de la divinité de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge et de l'infaillibilité du Pape ». Autour de ce thème du triple amour se range l'enseignement des vertus qui sont celles des religieux de l'Assomption, des conseils pour leurs œuvres, la défense de l'esprit chrétien et religieux contre le schisme, la Révolution et les sociétés secrètes. Le P. d'Alzon regarde souvent du côté des Jésuites. Il veut « quelque chose de plus franc et de plus monacal à la fois » que chez eux, et ses novices ne doivent pas paraître « avoir passé par le même moule »... On comprendra beaucoup mieux ce livre et sa doctrine si riche, si on dispose d'une bonne biographie du fondateur, comme celles du P. Guissart ou de G. Bernoville, qui s'adressent au grand public. — E. D.

M. Guy. — *Vincent de Paul Bailly fondateur de « la Croix »*. Cinquante ans de luttes religieuses. Paris, La Colombe, 1955, 21 × 14 cm., 204 p. Prix : 550 frs. — C'est l'histoire d'une grande œuvre qui nous est racontée ici autour d'un homme exceptionnel qui en fut l'âme. C'est surtout l'histoire d'une époque, dont les luttes nous paraissent étranges, aujourd'hui que les deux forces antagonistes ont cessé ce corps-à-corps. Une bonne bibliographie et une précieuse table des noms propres mêlés aux événements complètent heureusement le volume. — R. C.

R. Kokel, A.A. — *Vincent de Paul Bailly,* un pionnier de la presse catholique. Paris, Bonne Presse, 1957, 19 × 14 cm., 236 p. — Il fait bon lire cette vie intime du journaliste, dont les labeurs et les croix rappellent la persécution passée et subsistent dans de grandes œuvres, aujourd'hui en pleine activité. Vie tout actuelle, de grand travailleur, dans l'apostolat le plus moderne et le plus mouvementé, et pourtant tout embaumée de prière, d'amour, d'humilité, d'acceptation de la croix jusqu'à l'effacement complet, de confiance héroïque jusque dans la catastrophe. Vie qui s'achève sur terre en 1912, mais vient de rejaillir par les premières démarches de l'Eglise en vue, s'il plaît à Dieu, d'une béatification. « Votre frère est au ciel » : telle fut la première parole de saint Pie X, dès qu'il aperçut le Supérieur général des Assomptionnistes, rentré à Rome après les funérailles. On ne peut douter, en lisant ce livre savoureux, des immenses services rendus à l'Eglise par ce « moine » comme il aimait à s'appeler. — R. C.

J. Sandy et M. Dufaur. — *Le cardinal Saliège.* Paris, Spes, 1957, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 435 frs. — Homme « de granit et de pourpre », le cardinal Saliège fut une des grandes figures de l'Eglise de France au XX^e^ siècle. Ce premier essai de biographie, que l'absence de recul historique empêche de considérer comme définitive, résume en un récit alerte les principales étapes de sa vie. Né dans un village du Cantal, en 1870, Jules-Géraud Saliège entra au séminaire de Pléau, fut ordonné prêtre, devint professeur au grand séminaire de Saint-Flour, puis évêque de Gap. En 1929 il fut nommé archevêque de Toulouse et reçut le chapeau en 1946, dix ans avant sa mort. Durant toute sa vie il se signala par son tempérament dynamique ne craignant pas les innovations et préférant briser les obstacles plutôt que les contourner. Il se plaça d'emblée à la pointe des mouvements de rénovation et de modernisation des méthodes apostoliques : il restera connu dans l'histoire comme le cardinal des ouvriers. Et aussi comme le cardinal de la Résistance. L'ancien aumônier militaire de la première guerre se révéla, durant la deuxième, un tempérament de feu. Malgré la paralysie presque totale qui l'avait frappé en 1932, il gal-

vanisa les énergies, protesta contre les abus commis par les envahisseurs et mérita de nombreux témoignages de reconnaissance de la part des israélites et des résistants. « Je ne peux plus marcher, c'est vrai, disait-il. Mais, grâce à Dieu, ce n'est pas avec les pieds qu'on dirige un diocèse ». Ses boutades, ses bons mots, ses formules frappantes étaient devenues célèbres. On l'appelait « l'enfant terrible de l'Eglise ». Mais sa difficulté de prononciation, causée par sa paralysie, ne permettait qu'à ses meilleurs intimes de comprendre « le saliège » comme il disait. Du moins, recourait-il autant que possible à l'apostolat par la plume. L'ouvrage que voici contient nombre d'extraits de ses lettres pastorales, articles et autres écrits. Le successeur des anciens défenseurs de la cité y apparaît comme le champion indomptable des droits de Dieu et des opprimés. — R. M.

P. Sih. — *De Confucius au Christ.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1959, 21 × 15 cm., 184 p. Prix : 75 frs b. — On connaissait déjà, de la même collection, l'autobiographie du Dr Wu. Celle-ci s'en rapproche, non seulement parce que le Dr Wu y a joué un grand rôle, mais aussi parce que ces deux chrétiens ont un « air de famille » : une sorte de spiritualité tempérée, nuancée, et pourtant profonde et simple. Nonobstant quoi, M. Sih est très différent de M. Wu; il y a dans son récit moins de fantaisie, moins d'abondance; peut-être aussi plus de « raison cherchant la foi », plus d'analyse réflexe. L'auteur, diplomate et intellectuel, est venu à Jésus-Christ dans son Eglise, à travers le confucianisme, le protestantisme missionnaire, le réarmement moral, et l'amitié de M. Wu, guidé aussi par deux ou trois sauvetages de situations périlleuses où il a vu la bonté protectrice de Dieu. Le récit est mesuré, discret, mais révèle une flamme intérieure; les derniers chapitres sont particulièrement pénétrants. Un itinéraire spirituel dont la lecture éclairera et encouragera. — J. M.

A. Dupeyrat et Fr. de la Noé. — *Sainteté au naturel.* Alain de Boismenu évêque des Papous vu à travers ses lettres. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 49. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 15 cm., 260 p. Prix : 850 frs. — Le naturel de l'homme, on le voit partout, à commencer par les nombreuses photos qui sont reproduites. La sainteté n'y apparaît pas moins, quelque soin qu'il ait pris à la dissimuler. Cet évêque des Papous (1870-1953) appartient à la congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur. Sa vie est racontée dans la première partie par le neveu du grand missionnaire. Viennent ensuite un choix des lettres privées, puis des lettres pastorales, enfin un recueil des témoignages rendus au grand évêque par ses admirateurs. Le P. Dupeyrat, confrère de l'évêque, bien connu par ses travaux sur les missions de sa congrégation, a écrit les introductions et les notes nécessaires pour l'intelligence du texte. Recueillons cette confidence de l'évêque au P. Lelong, O.P. : « J'ai eu, à cinq ou six reprises au cours de ma vie, l'impression de côtoyer un saint », et dans ces rencontres, il s'agit de Pie X, du Père Cormier, supérieur général des Dominicains, et de Mgr Heylen, évêque de Namur, rencontré au Congrès Eucharistique de Sidney, et dont la personnalité l'avait fortement frappé. — E. D.

J. Leclercq. — *L'abbé Robert Kothen. Une vie de prêtre.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 272 p. Prix : 60 frs. — D'un style alerte, l'auteur retrace les préparations de la vocation sacerdotale de l'abbé Kothen, décrit l'homme et le prêtre, énumère les activités semées d'épreuves de l'aumônier adjoint de la J.O.C., du fondateur de la Société Saints-Côme et Damien, de l'aumônier de la Visitation. Enfin, ce sont les dernières années de l'écrivain et du fondateur des *Fiches Documentaires.* Une utile bibliographie ne groupe que les ouvrages publiés en livres ou en brochures. L'humour bien connu de l'auteur et la sympathie que le biographe porte à l'abbé Kothen font de ce portrait un hommage discret et une bienfaisante lecture spirituelle. — J. G.

J. Stierli, S. J. — *Messagers du Christ.* Biographies de prophètes chrétiens.

Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1959, 19 × 14 cm., 156 p. Prix : 72 frs b. — « Biographies de prophètes chrétiens », dit le sous-titre. Ce terme de prophète est pris dans un sens spécial, comme l'explique l'introduction. Il s'agit de personnages qui ont eu une rencontre directe avec Dieu et qui en ont emporté une mission à remplir auprès du peuple. Cette mission rappelle celle des prophètes de l'Ancien Testament. Ici, il ne s'agit plus d'anticiper sur l'avenir, mais de nous rendre attentifs au monde spirituel, qui est pour certains privilégiés — autant dire pour les prophètes — la réalité même, bien qu'elle ne tombe pas sous les sens. Les personnages sont huit saints canonisés, un prêtre américain et deux laïques de notre temps, un Allemand, le directeur de banque et mystique Jérôme Jaegen, et un Chinois, le magnat industriel et apôtre Lo Pa Hong. La mission de ces hommes est bien mise en lumière avec ses traits caractéristiques pour chacun d'entre eux. — E. D.

R. Ridolfi. — *L'étonnant Monsieur Papini.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 53. Paris, A. Fayard, 1959, 20 × 14 cm., 298 p. Prix : 1.000 frs. — L'auteur sait bien qu'il est beaucoup trop tôt pour entreprendre une biographie érudite et savante du grand écrivain italien. En attendant cette œuvre définitive, il apporte son témoignage d'ami. C'est un témoignage d'admiration. Il porte sur l'itinéraire religieux de Papini, qui est parti de l'athéisme, a côtoyé le modernisme avant d'aboutir à la foi intégrale. Il porte aussi sur la personne de l'écrivain, sur les très dures épreuves qu'il a supportées dans un esprit chrétien de générosité, sur ses rapports avec les grands personnages de son temps, sur ses œuvres littéraires, dont la plus connue en dehors de l'Italie est l'*Histoire du Christ.* Et ce témoignage de l'affection attirera de nouvelles sympathies à Papini. — E. D.

M. Carrouges. — *Le Père Jacques.* Paris, Edit du Seuil, 1958, 19 × 14 cm., 326 p. — Jacques de Jésus, c'est le nom de religion de Lucien Bunel, né en 1900, « fils du peuple », comme le communiste Maurice Thorez, mort en 1945 au camp de Mauthausen où il avait été déporté. Sa biographie est une suite de tableaux : famille de condition modeste, — le père gagne 3 fr 50 par jour — la vocation ecclésiastique, le séminaire et les années de professorat du jeune prêtre qui est un éducateur hors-ligne, la vocation au Carmel, le noviciat et, de nouveau, la carrière de l'enseignement (le P. J. est maintenant le directeur du collège), la guerre, l'occupation allemande, l'attitude toute patriotique, mais sans éclat inutile, l'arrestation, la déportation et la vie au camp dans des conditions affreuses, la mort. Mauthausen lui a permis de dépasser encore dans le don de soi une mesure qui pourtant avait été déjà portée fort loin : une pareille vie de dévouement et de sacrifice ne peut être inspirée que par la folie de la Croix. Quelle leçon pour aujourd'hui et pour tous les temps que cette biographie ! — E. D.

Hilda Graef. — *Edith Stein.* Versuch einer Biographie. 3e édit., Francfort, J. Knecht, 1958, 21 × 13 cm., 312 p., 5 reprod. Prix : 12,80 marks. — Les deux éditions précédentes de ce livre s'intitulaient : « *Leben unter dem Kreuz* ». Toujours mieux connu, le nom d'Edith Stein se recommande aujourd'hui par lui-même. Et il faut souhaiter que l'ouvrage d'F. Graef élargisse encore son rayonnement. Cet essai a sur ses devanciers l'avantage d'être écrit par une laïque. Sans doute n'apporte-t-il aucun fait biographique nouveau — et ceci est dû, nous dit-on, à certaine raideur d'une archiviste —, mais le récit de la jeunesse universitaire, de l'entrée et de la vie au Carmel met discrètement en relief des éléments qui échappaient aux narrations rédigées par des consœurs en religion. De plus M^lle Graef fait mieux connaître l'ouvrage majeur d'E. Stein : « *Ewiges und endliches Sein* ». Elle analyse très finement de courts écrits sur la prière et sur le mystère de Noël. Elle montre toute la portée et la profondeur des conférences traitant du rôle de la femme et demeurées hélas inédites. Moins exactes et trop rapides nous paraissent au contraire les exposés et les critiques de la « *Science de la Croix* ». Là où M^lle Graef croit apercevoir, dans les développements apportés à l'œuvre de Jean de la Croix, une insuffi-

sance de la formation théologique, elle passe fort souvent à côté des questions et trouvailles les plus profondes de cette phénoménologie rigoureuse tentée par une âme mystique. — L'ensemble met excellemment en relief le sens de cette destinée : en elle se poursuit la rédemption d'Israël par le Christ naissant, vivant et souffrant mystiquement dans l'âme d'une Juive du XX[e] siècle. — H. D.

B. VERHOEVEN. — *Pleidooi voor een non.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 274 p. Prix : 85 frs broché ; 110 frs relié. — Une jeune marquise italienne, Alessandra di Rudini, veuve à 24 ans et mère de deux enfants, entre, dix ans plus tard, en 1911, après une vie assez légère, au Carmel de Paray-le-Monial. Suivent plusieurs années de silence et d'oubli. Puis la voilà élue prieure ; elle agrandit son carmel, en fonde plusieurs autres, entourée du respect et de l'amour de ses sœurs et malgré une santé délabrée. Il s'agit certes là d'une grande et attachante figure de femme et de carmélite, à l'esprit et au cœur épris d'absolu, et qui découvre après une longue route le vrai visage de cet absolu. Belle biographie, écrite d'un style alerte, ornée de plusieurs photos. — A. d. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ADAMS D. E. — *The Truth Required in the Preces for Rescripts.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, XII-275 p. $ 3.00.

BARRAU P. et G. MATAGRIN. — *Agir en vérité.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 128 p. 4,35 N.F.

BARTH K. — *Dogmatique.* Vol. III : *La doctrine de la création.* Tome I. Genève, Labor et Fides, 1960, VIII-465 p.

BELLINI A. — *Il movimento ecumenico.* Rome, Presbyterium, 1960, 179 p.

BURLEIGH J. H. S. — *A Church History of Scotland.* Londres, Oxford University Press, 1960, x-456 p. 42 sh.

BUSENBENDER W., O.F.M. — *Auf ein Wort.* Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 142 p.

CAMPANELLA T. — *De Homine.* Edit. R. AMERIO. Rome, Centro internazionale di studi umanistici, 1960, 170 p.

COLSON J. — *Clément de Rome.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 85 p. 3,90 N.F.

CORWIN V. — *St. Ignatius and Christianity in Antioch.* New Haven, Yale University Press, 1960, XIV-293 p. $ 5.00.

DEE, D., O.F.M.Cap. — *The Manifestation of Conscience.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, X-102 p. $ 3.00.

DELCOURT J. — *Famille et civilisation urbaine.* Bruxelles, Pensée catholique, 1960, 152 p. 76 frs.

DEN STEINEN (W. VON). — *Der Kosmos des Mittelalters.* Berne, Francke, 1959, 400 p., 16 tabl. 43 frs broché ; 48 frs relié.

DEROO A. (Abbé). — *L'homme à la jambe coupée ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar.* Paris, A. Fayard, 1960, 219 p. 10 N.F.

DIAMOND M. L. — *Martin Buber Jewish Existentialist.* New York, Oxford University Press, 1960, XIV-240 p. 21 sh.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fasc. XXVIII-XXIX : *Episcopat-Etats de vie.* Paris, Beauchesne, 1960, col. 897-1408.

DIDIER J.-Ch. — *Le chrétien devant la maladie et la mort.* Paris, A. Fayard, 1960, 124 p. 4 N.F.

DOHEN D. — *Vertus du chrétien dans le monde.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 166 p. 4,20 N.F.

DORESSE J. et Dom E. LANNE. — *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile.* En annexe : B. CAPELLE, O.S.B. — *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile.* Louvain, Publications Universitaires, 1960, VIII-75 p.

DRIJVERS P., O.C.S.O. — *Wat de jonge Kerk ons te zeggen heeft.* Anvers, Het Spectrum, 1960, 170 p.

DURRWELL F. X., C.ss.R. — *Dans le Christ Rédempteur.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 350 p. 13,50 N.F.

EBELING G. — *Wort und Glaube.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, VII-463 p. 25 marks broché; 29 marks relié.

Eglise (L') diocésaine. Namur, Centre diocésain de documentation, 1959, 168 p. 40 frs.

Estudios Marianos. Año XIX. Volumen XXI. Madrid, Editorial Coculsa, 1960, 495 p. 150 ptas.

FAGLEY R. M. — *The Population Explosion and Christian Responsibility.* New York, Oxford University Press, 1960, XII-260 p. $4.25.

FOHRER G. — *Das Buch Jesaja.* Band 1 : *Kapitel 1-23.* Zurich, Zwingli Verlag, 1960, VIII-244 p. 10,80 frs.

FOURNIER N., C.S.V. — *Exigences actuelles de la catéchèse.* Montréal, Clercs de Saint-Viateur, 1960, 285 p. $2.50.

FRUA P. M., O.S.M. — *L'Immacolata Concezione e S. Agostino.* Saluzzo, G. Richard, 1960, 214 p. 1.000 lires.

GATHIER E., S. J. — *La pensée hindoue.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 222 p.

HAJJAR J. — *Un lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum.* Harissa, Impr. Saint-Paul, 1957, VI-311 p.

History's Lessons for Tomorrow's Mission. Genève, Wolrd's Student christian Federation, 1960, 300 p.

JANSSEN A. (Mgr). — *De mens en zijn lichaam.* Louvain, Davidsfonds, 1960, 237 p. 84 frs broché; 114 frs relié.

JUDANT D. — *Les deux Israël.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 249 p.

KAHLES W. — *Geschichte als Liturgie.* Munster, Aschendorff, 1960, 244 p. 16 marks broché; 17,50 marks relié.

KIJM J., S. J. — *Psychologie.* Maaseik, Romen en Zonen, 1960, 218 p. 155 frs broché; 175 frs relié.

LEURQUIN Ph. — *Le niveau de vie des populations rurales du Ruanda-Urundi.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, 422 p. 350 frs.

LÖFGREN D. — *Die Theologie der Schöpfung bei Luther.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 335 p. 27 marks broché; 30 marks relié.

LOVE P. L. — *The Penal Remedies of the Code of Canon Law.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, XII-179 p. $3.00.

LUTHER Martin. — *Œuvres.* Tome IV. Genève, Labor et Fides, 1959, 271 p.

MARIĆ J. — *Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae nova ratione illustrantur.* Zagreb, Kaptol 11, 1960, VI-255 p.

MARMOITON V., S. J. — *Jeanne-Onésine Guibret et la Société de Jésus-Hostie. Servantes de Jésus dans le Saint-Sacrement.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 170 p. 6,50 N.F.

MAYER R. et J. REUSS. — *Dodezeerollen en Bijbel.* Maaseik, Romen en Zonen, 1960, 244 p. 205 frs broché; 230 frs relié.

MEYENDORFF J. — *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 203 p.

Migrations (Les) internationales 1945-1957. Genève, Bureau international du travail, 1959, XIV-462 p.

Miscelanea Antonio Perez Goyena. Madrid, Fax, 1960, 478 p.

Mission sans frontières. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 265 p.

MORANT P., O.F.M.Cap. — *Die Anfänge der Menschheit.* Lucerne, Räber & Cie, 1960, 423 p., 5 tabl., 16 reprod. 24 frs.

MOSCHNER Fr. M. — *Zo bidt een christen.* Hasselt, Uitg. Heideland, 1960, 376 p. 125 frs broché; 150 frs relié.

NEUENZEIT P. — *Das Herrenmahl.* Munich, Kösel-Verlag, 1960, 256 p. 28 marks.

PAILLARD J. — *Vier Evangelisten, vier Welten.* Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 196 p.

PATON D. M. — *The Ministry of the Spirit. Selected Writings* of Roland ALLEN with a *Memoir* by A. MCLEISH. Londres, World Dominion Press, 1960, XVI-208 p. 12 sh. 6 d.

PLOTZKE U., O.P. — *Bergpredigt.* Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 323 p.

POPAN F. et Č. DRAŠKOVIĆ. — *Orthodoxie Heute in Rumänien und Jugoslawien.* Vienne, Herder, 1960, 190 p. 42 S.

Pro mundi vita. Munich, M. Hueber, 1960, IV-331 p. 23 marks.

PRÜMM K., S. J. — *Diakonia Pneumatos.* Teil 2. Halbband 1 : *Theologie des*

zweiten Korintherbriefes. Apostolat und christliche Wirklichkeit (Kapitel 1-7). Rome, Herder, 1960, VIII-626 p.

Reallexigon für Antike und Christentum. Fasc. 34 : *Engel IV (Forts.)-Engel X.* Stuttgart, Hiersemann, 1960, col. 161-320. 12,50 marks.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 51 : *Empfängnis Mariä, Unbefleckte-Engel.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1960, col. 257-384. 14,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 76-80. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 929-1344. 21 marks.

RICŒUR P. — *Finitude et culpabilité.* I. *L'homme faillible.* II. *La symbolique du mal.* Paris, Aubier ; Bruxelles, Librairie de l'Edition Universelle, 1960, 168 et 336 p. 111 et 170 frs. b.

ROBINSON J. M. — *Kerygma und historischer Jesus.* Zurich, Zwingli Verlag, 1960, 192 p. 17,80 frs.

ROCARIES A., S. J. — *400 ans aux Indes. La mission du Maduré.* Paris, A. Fayard, 1960, IV-122 p.

SCHASCHING J., S. J. — *Kirche und industrielle Gesellschaft.* Vienne, Herder, 1960, 274 p. 72 S.

SCHMAUS M. — *Aktuelle Fragen zur Eucharistie.* Munich, M. Hueber, 1960, 196 p. 12,80 marks.

SCOT (J. DUNS). — *Opera omnia.* Edit. A. SÉPINSKI. Tomus V. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, XX-475 p.

SELMER C. — *Navigatio Sancti Brendani Abbatis.* University of Notre Dame Press, 1959, LII-132 p.

SEMMELROTH O., S. J. — *Vom Sinn der Sakramente.* Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 117 p.

SPIAZZI R., O.P. — *Gesu'nella sua terra.* Padoue, Presbyterium, 1960, 167 p.

STEGMÜLLER Fr. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* Tome VI : *Commentaria. Anonyma A-O.* Madrid, Consejo Superior de investigaciones cientificas, 1959, 512 p.

TEMPLIER J., M. DE CHEVEIGNÉ, P. TOULAT. — *Essor technique et vie chrétienne.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 200 p. 5,40 N.F.

VAN BULCK G., S. J. — *Autour du problème missionnaire.* Rome, Univ. Grégor., 1960, VIII-245 p. 2.200 lires.

VAN DEN BUSSCHE H. — *Le « Notre Père ».* Bruxelles, Pensée catholique, 1960, 108 p.

VAN DIJK S. J. P. et J. H. WALKER. — *The Origins of the Modern Roman Liturgy.* Londres, Darton, Longman & Todd, 1960, XXXII-586 p. 70 sh.

VAUX (R. DE), O.P. — *Les institutions de l'Ancien Testament.* II. *Institutions militaires. Institutions religieuses.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 544 p. 19,50 N.F.

VÉRICEL M. — *Marie.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 108 p. 4,50 N.F.

Vertus (Les) chrétiennes selon saint Jean Eudes et ses disciples. Paris, Revue eudiste de spiritualité et d'information, 1960, 175 p. 6 N.F.

VIENNE (L. DE). — *Spiritualité de la voix.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 286 p.

VOILLAUME R. — *Lettres aux fraternités.* I-II. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 408 et 344 p. 12 et 9,60 N.F.

WACHTEL A. — *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus.* Bonn, L. Röhrscheid, 1960, 158 p. 16 marks.

ZIMMERMANN H. — *Untersuchungen zur Geschichte der Altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes.* Bonn. P. Hanstein, 1960, XXIV-439 p. 52,20 marks.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI
Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*